المطالب العالية

من

العلم الإلهي

المطالب العالية
من
العلم الإلهي

وهو المسمى في لسان اليونانيين "باثولوجيا"
وفي لسان المسلمين "علم الكلام أو الفلسفة الإسلامية"

تأليف
الإمام فخر الدين الرازي
المتوفى سنة ٦٠٦ هـ

تحقيق
الدكتور أحمد حجازي السقا

الجزء الأول

الناشر
دار الكتاب العربي

بسم الله الرّحمن الرّحيم

مقدّمة المحقّق

الحمد لله رب العالمي. والصلاة والسـلام على خـاتم النبـــيين محمد ، بن عبد الله ، وعلى آل بيته الأطهـــار ، وأصحابه الأخيار ، والتابعين لهم بالخير ، إلى يوم الدين.

وبعد

فهـــذا هو كتـــاب : «المطـــالب العالية ، من العلم الإلهي» للإمـــام الجليل : محمد بن عمر بن الحســـين : الشهير بفخر الدين الـرازي ، المتـوفى سـنة 606 ه‍. وهو كتاب في علم الكلام ، لم يطبعه أحد من قبل أن نطبعــه. ومخطوطاته تحتوي على تسعة أجزاء :

الجزء الأول : في الدلائل الدالة على إثبات الإله لهـذا العالم المحسوس ، وبيان أنه واجب الوجود لذاته.

والجـــزء الثـــاني : في الـــدلائل الدالة على التوحيد والتنزيه.

والجـزء الثـالث : في ذكر الصـفات الإيجابيـة. وهي : كونه سبحانه قادرا ، عالما ، حيا ، سميعا ، بصيرا ، متكلما ، باقيا ، حكيما.

والجزء الرابع : في مباحث الحدوث والقدم ، وأسرار الدهر والأزل.

والجزء الخامس : في الزمان والمكان.

والجزء السادس : في الهيولى.
والجـــزء الســـابع : في الأرواح العالية والســـافلة [النفس]
والجزء الثامن : في النبوات. وما يتعلق بها.
والجزء التاسع : في الجبر والقدر ، أو القضاء والقدر.

موضوع الكتاب

وموضوع «المطالب العاليـة» هو الكلام في ذات الله تعــالى وصــفاته. ففي مقدمة الكتــاب في الفصل الأول يقــــول المؤلف : «الوجه الأول من الوجـــــوه الموجبة للشــرف : شــرف الأمر المبحــوث عنه في ذلك العلم. وذلك في هذا العلم. هو ذات الله تعالى وصفاته».

وعلمــاء المســلمين يســمون العلم الــذي يبحث عن «الله. وصفاته» : 1 ـ علم العقيدة. 2 ـ أو علم التوحيد. 3 ـ أو علم الكلام. وهو يسمى بعلم العقيـدة. لأن البحث فيه عن وجود اللـه. ومن اعتقد في وجـود الله ، يلزمه القـول بإثبات النبوات ، والملائكة ، والبعث من الأموات ، وســائر الأمـور الســمعية الـتي ورد بها الـوحي. وهو يســمى بعلم التوحيـد. لأن أبــرز مسـألة تبحث فيــه. هي دلائل وحدانية الله عزوجل. وهو يســمى بعلم الكلام. لأن أشـهر مسـألة كـثر فيها الجـدل بين المســلمين ، هي مســألة «كلام الله تعالى» فالمعتزلة قالوا : إن الكلام مخلوق محـدّث. لقوله تعــالى : (**ما يَــأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْــرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْــدَثٍ ، إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ**) [الأنبيــاء 2] والأشــاعرة قــالوا : «الذكر الذي عناه الله ـ عزوجل ـ ليس هو القرآن. بل هو كلام الرسول ـ صلى‌الله‌عليه‌وسلم ـ ووعظه إياهم» [1].

(1) الإبانة في أصول الديانة. لأبي الحسن الأشعري.

ومن علمـاء المسـلمين من سـمى العلم الـذي يبحث عن الله وصفاته بالفلسفة الإسـلامية. والسـبب في ذلك : أن الفلسفة في أصل نشأتها كان غرضها : «تفسير نظـام الكـــــون ، بأســـــره. والبحث عن العلل الأولى ، لجميع الموجودات» وهذا الغرض تكلم فيه المسلمون.

يقـول [1] الأسـتاذ الـدكتور حسـين آتـاي ، عميد كلية الإلهيات بجامعة أنقره :

«ومن خلال اطلاعنا على ما كتب عن هـــذا العـــالم الكبير ـ فخر الـدين الـرازي ــ وعلى ضـوء ما توصـلنا إليه من نتائج ، نستطيع أن نقول : إن «الرازي» قد لعب دورا كبيرا في علم الكلام ، والفلسفة الإسلامية. ويمكن إيجــاز ذلك في نقطتين :

الأولى : إنه اسـتوعب فلسـفة «أرسـطو» التقليدية ، ثم كـــان أول من أدخل هـــذه الفلســـفة في علم الكلام. ونتيجة لما قام به «الرازي» أصبح علم الكلام : فلســفة ، ويمكن أن نقول بعبـارة أخـرى : إنه جعل تلك الفلسـفة : كلاما. وهكذا امتزج علم الكلام بالفلسفة ...

والثانية : وإذا كـان «الـرازي» قد أدخل الفلسـفة في علم الكلام. فإنه على ضوء فلسفة «أرسـطو» التقليدية ، قد اعطى اتجاها جديدا لعلم الكلام. فأثر بذلك على الفكر الإسـلامي. وقد ظهر تـأثير «الـرازي» جليا في غـيره من خلال بقاء العديد من العلماء والمفكرين ؛ أسرى اتجاهه ، ومنهجه بعد ذلك.

ويبدو واضحا لمن يقارن «المحصل» مع متن «طوالع الأنـوار» للقاضي «عبد الله بن عمر البيضـاوي» المتـوفى ســـنة 685 هـ : أن أول من اقتفى أثر «المحصـــــل» هو «القاضي البيضـــاوي» في متنه المـــذكور. وهو لم يكتف بالســـير على نهج «المحصـــل» فحسب ، بل اقتبس منه العبارات والتعاريف والتعـابير والاصـطلاحات. ومع ذلك لم يشر ـ لا من قريب ولا من بعيد ـ للرازي. ولكن

---

(1) تقـديم الـدكتور حسـين آتـاي لكتـاب «محصل أفكـار المتقـدمين» للرازي.

الشــارح «شــمس الــدين بن محمــود بن عبد الــرحمن الأصفهاني» المتوفى سـنة 749 ﻫ قد ذكر لفظ «الإمـام» مشيرا إلى «الرازي» وبذلك مهد الإمام «الـرازي» طريقا ومنهجا جديــدا في علم الكلام ، لمن أتى من بعــده ، مثل «عضد الدين ، عبد الرحمن ، بن أحمد الإيجي ، القاضي» المتوفى سنة 752 ﻫ.».

مؤلّف الكتاب

«543 ـ 606 هـ»

حياته :

هو ـ الإمام الجليل ــ محمد ، بن عمر ، بن الحسين ، بن الحسن ، بن علي ، ويكنى بأبي عبد الله ، وأبي المعالي ، وأبي الفضل ، واشتهر بين الناس بابن الخطيب ، ويلقب بفخر الدين ، وبشيخ الإسلام. وأكثر المؤرخين ينسبونه [1] إلى «أبي بكر» الصديق ـ رضي الله عنه ـ وقد ولد في مدينة «الري» وموقعها الآن شرقي «طهران» عاصمة الجمهورية الإسلامية الإيرانية. في الخامس والعشرين من شهر رمضان سنة ثلاث وأربعين وخمسمائة من الهجرة [2]. وذكر المستشرق «براون» أن مولده كان في سنة أربع وأربعين وخمسمائة. وهي توافق سنة ألف ومائة وتسعة وأربعين من الميلاد [3]. ويقول «القفطي» : إنه انتقل الى الدار الآخرة في ذي الحجة من سنة ست وستمائة من الهجرة. وكثيرون يقولون : إنه انتقل إلى الدار الآخرة في غرة شوال من سنة ست وستمائة في مدينة «هراة».

ثناء العلماء عليه :

1 ـ يقول صاحب «الوافي بالوفيات» عن الإمام فخر الدين : «اجتمع له

---

(1) محقق الكتاب «مصري» ينتسب إلى «خالد بن الوليد» رضي الله عنه.
(2) البداية لابن كثير ج 13 ص 55.
(3) تاريخ الأدب في إيران ص 615.

خمسة أشـياء ما جمعها الله في غـيره ــ فيما علمته من أمثاله ــ وهي : سـعة العبـارة في القـدرة على الكلام ، وصـــحة الـــذهن ، والاطلاع الـــذي ما عليه من مزيـــد. والحافظة المستوعبة. والذاكرة التي تعينه على ما يريـده في تقرير الأدلة والبراهين».

2 ـ ويقول صاحب «طبقـات الشـافعية» : إنه «إمـام المتكلمين»

3 ـ ويقول الشاعر ابن عنين عنه :

ماتت به بدع تمادى عمرها	دهـــرا ، وكـــان ظلامها لا ينجلي
وعلا به الإسلام أرفع هضبة	ورسا سـواه في الحضـيض الأسـفل

4 ـ ويقول صـاحب «روضـات الجنـات» : إنه «مجـدد المائة السادسـة» 5 ــ ويقـول الإمـام السـيوطي عنه في منظومته التي يذكر فيها كبار العلماء :

والسادس : الفخر : الإمـام الـرازي	والشـــافعي مثله يـــوازي

6 ـ ويقـول صـاحب «تـاريخ الحكمـاء» : «كـان من أفاضل أهل زمانـه. بـذّ القـدماء في الفقه وعلم الأصـول والكلام والحكمـــة. ورد على «أبي علي بن ســـينا» واستدرك عليه ، وكـان عظيم الشـأن. وسـارت مصـنفاته في الأقطار ، واشتغل بها الفقهاء».

7 ـ وجامعة الأزهر تعد كتاب «المطالب العاليـة» من أمهات الكتب. يقول الاستاذ الشيخ صـالح موسى شـرف. عضو هيئة كبار العلمـاء وعضو مجمع البحـوث الإسـلامية: «ولما كـان علم التوحيد ــ ويسـمى علم الكلام ــ له هـذه المنزلة العظيمة في تأصيل هـذه العقيـدة والـدفاع عنها : عني المتكلمون قـديما وحـديثا بالتـأليف فيه ، وتبـاروا في ذلـك. فمنهم المقتصد ومنهم المتعمق ومنهم المتوسـط. وكان من أشـهر الكتب المتعمقة والمشـتملة على الأمـور العامة الـتي يحتـاج إليها المسـتدل على حـدوث العـالم ، ومنه على وجود الصانع : كتاب «المطالب العاليـة» لفخر الـدين الـرازي. و «العقائد النسـفية» للنسـفي. وكتـاب «المواقف» للإيجي ـ

شـيخ السـعد التفتـازاني ـــ وكتـاب «طوالع الأنـوار» للبيضاوي. وكتاب «المقاصد» للعلامة السعد التفتازاني» [1].

8 ـ وشارح المقاصد ــ وهو سـعد الـدين التفتـازاني ، مسعود بن عمر بن عبد الله ـ يشير إلى الإمام فخر الدين أثناء شـرحه بلقب «الإمـام» ومن عباراته : «ذهب الإمـام الرازي إلى أن تصور العلم : بديهي» ـ «وصرح الإمام» ـــ «وقد أطنب الإمام فيها بتكثير الأمثلة»

ويقـول الأسـتاذ الشـيخ صـالح موسى شـرف : «إن السعد في «مقاصده» ينقل كثيرا من كتـاب «المواقـف» ومن «المطـــالب العاليـــة» ومن كتـــاب «الشـــفاء» و «النجاة» و «القانون» لابن سـينا ، وغـير ذلـك. وأنه تـارة ينقلها بالمعنى وتارة يزيد أو ينقص منها» [2].

9 ـ ومن الكتب المعتبرة عند الإمامية في علم الكلام : كتـاب اسـمه : «تجريد الاعتقـاد» للشـيخ «الطوسـي» المتوفى سنة 672 هـ. ولهذا الكتاب شرح اسمه : «كشف المـــراد في شـــرح تجريد الاعتقـــاد» للعلامة «الحلى» المتوفى سنة 726 هـ. وقد علق على الكتابين المـذكورين ، الشـيخ السـيد هاشم الحسـيني الطهـراني» وسـمى التعليق «توضـــيح المـــراد. تعليقة على شـــرح تجريد الاعتقاد» ومن ينظر في هـذه الكتب يجد فيها آراء الإمـام الـــرازي ، كما يجـــدها في «مقاصد الســعد» رحمه‌الله فالشـــارح العلامة «الحلى» يقـــول : «أقـــول : ذكر فخر الـدين في إبطـال تعريف الوجـود : وجهين» [3]. والمعلق الشـيخ «الطهـراني» يقـول : «قـول الشـارح : وهي : إن الوجود والعـدم ، لا يمكن تحديـدهما : هـذه القضـية نتيجة لمقـــدمتين ، هما : إن الوجـــود ، وكـــذا العـــدم : بـــديهي. والبديهي لا يمكن تحديده. أما الصغرى. فقد قـال الـرازي بعد اعترافه ببداهة الوجـــود تصـــورا : إنها غـــير بديهية التصديق ، وسيأتي كلامه ... الخ»

(1) شرح المقاصد ـ مكتبة الكليات الأزهرية ـ التقديم.
(2) المرجع السابق ص 13.
(3) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ص 13 طبعة بيروت 1399 هـ.

وعلق على قــول الشــارح : «ذكر فخر الــدين» بتعريف للإمــام فخر الــدين ، نقله عن «القفطي» والقفطي ذكر في نهايته : «والرازي هـذا : أشـعري الأصـول ، وشـافعي الفروع» ثم قـال المعلق عن الإمـام فخر الـدين «لم يكن الرجل مشــتهرا بالنصــب» [1] أي ليس من أئمة الشــيعة المشهورين.

من مؤلفات الإمام فخر الدين الرازي

أجمع العلماء على أن للإمام فخر الدين الرازي : كتبا كثــيرة. يقــول ابن كثــير عنها : «إنها تقــرب من مــائتي مصنف» ومن كتبه :

1 ـ التفسير الكبير 2 ـ الأربعين في أصول الدين 3 ـــ أساس التقديس 4 ـ محصل أفكار المتقدمين والمتـأخرين 5 ــ شـرح عيـون الحكمة لابن سـينا 6 ــ اعتقـادات فـرق المسلمين والمشركين.

وقد عدت له كتب كثـيرة ، على أنها مسـتقلة. وتـبين أنها أبواب أو أجزاء ، من كتبه الكبيرة. مثل كتاب النبوات. فإنه جزء من المطـالب العاليـة. ومثل كتـاب النفس. وإنه الجـزء السـابع من المطـالب. ومثل القضـاء والقـدر. وهو الجزء التاسع من المطالب.

(1) توضيح المـراد ــ تعليقة على شـرح تجريد الاعتقـاد طبعة 1381 ﻫ مطبعة المصطفوي ج 1 ص 6 ـ 7.

توثيق الكتاب

1 ـ يقول ناسخ مخطوطة دار الكتب المصرية عن كتاب «المطالب العالية من العلم الإلهي» :

لمحمد الرازي : كتاب «مطالب»	جمعت عبارته : جميع غرائب
بدقائق وحقائق ورقائق	ولطائف ومعارف وعجائب
هو فخر دين ، حافظ ومفسر	ولكل فن قد أجاد لطالب
فعليه من فيض الإله : عواطف	بمراحم ومكارم ومواهب
وبجنة الفردوس في دار البقاء	بتنعم ومآكل ومشارب
الله نافع قارئ بعلومه	ومعلم. ولسامع ولكاتب
وصلاة ربي دائما وسلامه	للمصطفى ولآله وأقارب
ما قيل قولا في الجواب لسائل	لمحمد الرازي كتاب «مطالب»

ويرد الناسخ بهذه الأبيات : إن عبارة : «لمحمد الرازي كتاب مطالب» تدل على تاريخ نسخ المخطوطة ـ بحساب الجمّل ـ على حسب التأريخ بالشعر ، الشائع في عصره. ومجموع أرقام العبارة : ثمانمائة وأربعة وستون.

2 ـ وجاء في بعض مخطوطات الكتاب : تاريخ انتهاء تأليف كل جزء.

3 ـ وقد شرح المؤلف كتاب «عيون الحكمة» لابن سينا. وقال في شرحه في الفصل السابع ما نصه :

«الحجة الثالثة : لو كانت الإنسـانية كلية لكـان التعيّن زائدا على الماهيـة. وذلك محـال. لأن التعين من حيث إنه تعين ، يكون أيضا صـفة ماهية كلية ، وكـان يجب افتقـاره الى تعين آخـر. ولـزم التسلسـل. وهنا وجـوه كثـيرة في الإشـكالات ذكرناها في الكتـاب المسـمى : «المطـالب العالية» إذا عرفت هذا فنقـول : إن الشـيخ ــ ابن سـينا ــ شرع في هذا الموضع في بيان أن الصـورة الذهنية ، كيف تكون كلية؟ فذكر فيه وجهين ... الخ [1].

4 ـ وذكر ابن أبي أصـيبعة في «عيـون الأنبـاء» أن كتـاب المطـالب العالية من تـأليف الإمـام فخر الـدين الرازي. وهو في ثلاثة مجلدات.

5 ـ وقـال ابن تيمية الحـراني عنه في كتـاب : بيـان موافقة صريح المعقـول : «كتـاب المطـالب العالية : آخر ما صنفه الإمام وجمع فيه غاية علومه».

6 ـ والشـيخ ابن قيم الجوزية في كتابه : الـروح. نقل عبـارات مطولة للإمـام فخر الـدين الـرازي من كتابه «الأرواح العالية والسـافلة» وهو الجـزء السـابع من المطالب العالية.

7 ـ وقد ادعى [2] باحث من كلية دار العلـوم ــ جامعة القاهرة. بأن الجزء الثامن وموضوعه «النبـوات وما يتعلق بها» هو آخر اجزاء «المطـالب العاليـة» ودعـواه مـردودة عليه بما يلي :

أولا : إن المؤلف أشـار في مقدمة المطـالب العالية إلى أنه سـيتكلم في القضـاء والقـدر. قـال : إن القسم الرابع في أفعال الله تعـالى على ثلاثة أقسـام. و «القسم الثالث : الكلام في القضاء والقدر».

ثانيا : المؤلف قـال في الفصل الثـاني من القسم الأول من «النبوات وما يتعلق بها» ما نصه :

أ ـ «المقدمة الأولى في بيان أن القـول بـالجبر حـق. أعلم : ان الكلام في

---

(1) ص 875 شرح عيون الحكمة رقم 541 فلسفة وحكمة ـ مخطوطة الأزهر.

(2) فخر الـدين الـرازي وآراؤه الكلامية ــ محمد صـالح الزركـان ــ رحمه‌الله.

تقريره سيأتي بالاستقصاء في كتاب مفرد».

ب ــ فثبت بهـذه الوجـوه الخمسة عشر : أن القـول بالجبر حق. وتمام الكلام في هذا الباب سيأتي في الكتاب التاسع إن شاء الله تعالى»

ومعنى هذا : أن الكتاب التاسع ، وموضوعه : «الجــبر والقدر» أو «القضاء والقدر» هو آخر «المطالب العاليــة» وليس «النبوات».

ثالثا : إن مخطوطات «المطـالب العاليـة» الموجـودة في «مصـــر» منها مخطوطــــات كاملة الأجـــزاء ، ومنها مخطوطــات ناقصة الأجــزاء. وكتــاب «الجــبر والقــدر» موجـــود في مخطوطــات أربعة في مصر ، وموجـــود في «تركيا» منفردا في مخطوطة لأسعد أفندي.

1 ـ مخطوطة «لا له لي» وتشـتمل على ثلاثة اجـزاء فقــط. تشــتمل على المجلد الثــالث. وفيه : 1 ـــ الأرواح العالية والسافلة [جزء 7]ـ 2 ــ النبـوات. وما يتعلق بها [ج 8] 3 ـ الجبر والقدر [ج 9]

2 ـ مخطوطة (م) دار الكتب المصرية.

3 ـ مخطوطة (طا) مكتبة طلعت. رقم 581.

4 ـ مخطوطة (و) دار الكتب القومية. رقم 1983.

5 ـ مخطوطة أسعد أفندي.

ومن الادعاءات : أن المؤلف لم يتم كتاب «النبـوات» وســبب هــذا الادعــاء أنه جــاء في آخر مخطوطة ـــ نقل النساخ عنها ـــ ما نصه : «الفصل الرابع في تحقيق الكلام في السحر المرتب على الصور. اعلم : أن «تنكلوشا» قد أكــثر في كتابه من هــذا النــوع. ولا بــدّ من تحقيق الكلام فيه». وهذا النص يوحي بـأن الكتـاب نـاقص. لعـدم وجـود الفصل. والحق: أن هذا النص مقحم على الاصل من سهو الكاتب. والدليل على ذلك :

1 ـ إن بعض المخطوطـات لم تـذكر هـذا النص. منها مخطوطة طلعت [ط] رقم 492 ومخطوطة تيمـــور [ت] والمخطوطات المشابهة لها.

2 ـ إن الكلام عن «تنكلوشـا» مـذكور داخل القسم الثالث من كتاب النبوات.

3 ـ إن المخطوطـات الـتي ذكـرت هـذا النص ذكـرت قبله : علامة [انتهى] وهي واضـحة تمـام الوضـوح في مخطوطة «أسـعد» الـتي يقـول كاتبها : «وقع الفـراغ من نقل هـذا الكتـاب من نسـخة نقلت من خط المصـنف في الخامس من شوال سنة أربعين وستمائة»

4 ـ إن كتـاب «الجـبر والقـدر» جـاء في بعض المخطوطات بعد كتـاب «النبـوات» ولو أن المـدعي على علم بما في المخطوطات ، لما قال بالنقص في النبـوات. وإنما كان يقول : أ ـ بالنقص في «الجبر والقدر» ذلك لأن المؤلف قال في مقدمته : إنه سيرتبه على ثلاث مسـائل. والكتـاب كله في مسـألة «خلق الأفعـال» ب ـ وبـأن المؤلف انتقل إلى رحمة الله تعالى من قبل أن يتكلم في : المعاد. وفي الأخلاق.

مخطوطات الكتاب

أما عن مخطوطـــات «المطـــالب العالية من العلم الإلهي ، فهي :

1 ـ مكتبة «لا له لي». رقم 2441 ويوجد في «مصر» منها صورة المجلد الثالث ويحتـوي على : الأرواح العالية والسافلة ــ النبـوات ــ الجـبر والقـدر. ورمزها [ل] في التحقيق.

2 ـ دار الكتب المصرية. رقم 45 ورمزها [م]

3 ـ طلعت. رقم 581 وهي تحتــوي على الأجـــزاء التسعة. ورمزها [ط] وفي الجزء السابع والثـامن والتاسع يكون رمزها [طا]

4 ـ طلعت. رقم 492 وهي تحتوي على الجزء السابع والثامن. ورمزها [ط]

5 ـ دار الكتب القومية. رقم 1983 ورمزها [و]

6 ـ تيمور. رقم 9 ورمزها [ت]

7 ـ مكتبة الأزهر. رقم 1961 ورمزها [ز]

8 ـ مكتبة أســعد أفنــدي رقم 1284 ورمزها [س] وكتاب الجبر والقدر منفصل عن الأجزاء الثمانية.

9 ـ مكتبة راغب باشا. رقم 810
10 ـ مكتبة عاشر أفندي. رقم 558
11 ـ مكتبة عاطف. رقم 1368
12 ـ مكتبة يني. رقم 755

والمخطوطات التي اعتمدنا عليها في التحقيق. هي المخطوطات الثمانية الأول. وقد عرفنا أن :

أ ـ لا له لي ـ طلعت رقم 581 ـــ طلعت رقم 492 ـــ أسعد أفندي ـ هذه المخطوطات : نسخ متشابهة.

ب ـــ المصرية ـــ القومية ـــ تيمور ـــ الأزهر. هذه المخطوطات : نسخ متشابهة. فإذا رمزنا مثلا بالرمز (م) فإننا نعني مجموع النسخ المتشابهة ، التي منها مخطوطة (م) وإذا ورمزنا بالرمز (ط) فإننا نعني مجموع النسخ المتشابهة ، التي منها مخطوطة (ط)

وطريقة التحقيق كانت هكذا :

في الجزء الأول. كانت مخطوطة (ز) هي الأصل. وفي الثاني (و) هي الأصل. والثالث (م) هي الأصل. وفي الرابع (ت) هي الأصل. وفي الخامس (ت) هي الأصل. وفي السادس (م) هي الأصل. وفي السابع (م) هي الأصل. وفي الثامن (ت ، و) هما الأصل. وفي التاسع (م) هي الأصل. ثم روجع كل جزء على بعض النسخ المشابهة للأصل ، وهذه هي المرحلة الأولى. وكل الأجزاء قد حققت على (ط) أولا ، ثم حققت ثانيا على (س) والمجلد الثالث قد حقق أيضا على (طا ، ل) وهذه هي المرحلة الثانية. وأحيانا نشير إلى رمز نسخة من النسخ المتشابهة ، ونكتفي به عن ذكر ما يشابهه.

ونقدم الشكر للأستاذ الدكتور «حسين آتاي» عميد كلية الإلهيات

بجامعة أنقــرة. في «الجمهورية التركيــة» لأنه صــوّر لنا مخطوطة «أسعد أفنـدي»، من «المطـالب» وسـلمنا إياها لنراجع عليها.

والله أسأل أن يوفقنا إلى خدمة العلم والدين.

د أحمد. حجازي. أحمد. علي السّقا
الحائز على درجة الدكتوراه من كلية أصول الدين ـ جامعة الأزهر
في موضوع : «البشارة بنبي الإسلام في التوراة والإنجيل»
«الكويت» في رمضان 1404 هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

قال مولانا الامام الداعي الى الله ابو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين الرازي
رضي الله عنه [illegible] في العلم الالهي وهو المسمى في لسان اليونانيين باثولوجيا
وهو مرتب على مقدمة وكتب [illegible] فيها فصول [illegible] في بيان
ان هذا العلم اشرف العلوم على الاطلاق اعلم ان شرف العلم بشرف الامر المبحوث
عنه في ذلك العلم وذلك في هذا العلم هو ذات الله تعالى وصفاته وهو اشرف
الموجودات على الاطلاق ويدل عليه وجوه [illegible] انه غني عن الفاعل والقابل وغيره
محتاج اليه [illegible] انه فرد على الاطلاق فهو غني عن الجزء المقوم [illegible]
ان الواجب لذاته ليس الا هو وكل ما سواه فهو ممكن لذاته محتاج الى المؤثر
فيلزم ان كل ما سواه فهو محتاج اليه وهو غني عن كل ما سواه فوجب ان يكون
هو اشرف الموجودات [illegible] ثبت ان الممكن كما انه محتاج الى المؤثر حال حدوثه
فهو محتاج اليه ايضا حال بقائه وكل ما سواه فهو محتاج اليه في جميع اوقاته
سواء كان ذلك حال الحدوث او حال البقاء وكما انه محتاج اليه في جانب الوجود
ففي جانب العدم ايضا كذلك لانه ثبت ان الممكن ليس معدوما لذاته بل علة العدم
عدم العلة فثبت بما ذكرنا ان الحق سبحانه وتعالى اشرف من عبده بحسب هذه الاعتبارات

مطالب العاليه لفخر رازي

بسم الله الرحمن الرحيم رب تمم بلطفك يا كريم واعن

قال مولانا الامام الداعي الى الله ابو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين الرازي رضي الله عنه

هذا كتاب في العلم الالهي وهو المسمى في لسان اليونانيين باثولوجيا وهو مرتب على مقدمة وكتب اما المقدمة ففيها فصول الفصل الاول في بيان ان هذا العلم اشرف العلوم على الاطلاق اعلم ان اشرف العلم بشرف الامر المبحوث عنه في ذلك العلم وذلك فهذا العلم هو ذات الله تعالى وصفاته وهو اشرف الموجودات على الاطلاق ويدل عليه وجوه الاول انه غني عن الفاعل والقابل وغيره محتاج اليه و[illegible] ذاته فهو على الاطلاق فهو غني عن الجزء المقوم و[illegible] الثاني ان الواجب لذاته ليس الا هو وكل ما سواه فهو ممكن لذاته والممكن لذاته محتاج الى المؤثر فيلزم ان كل ما سواه فهو محتاج اليه وهو غني عن كل ما سواه فوجب ان يكون هو اشرف الموجودات الثالث انه ثبت ان الممكن كما انه يحتاج الى المؤثر حال حدوثه فهو محتاج اليه ايضا حال بقائه وكل ما سواه فهو محتاج اليه في جميع اوقاته سواء كان ذلك حال الحدوث او حال البقاء وكما انه محتاج اليه في جانب الوجود ففي جانب العدم ايضا كذلك لانا بينا ان الممكن ليس معدوما لذاته بل لعلة والعدم عدم العلة فثبت بما ذكرنا ان الحق سبحانه وتعالى اشرف من غيره بحسب هذه الاعتبارات الرابع [illegible] وهو ان الوجود اشرف من العدم والواجب لذاته لا يقبل العدم البتة فهو موجود لذاته ووجوده يحصل الوجود لكل موجود [illegible] كالمنافي للعدم واما كل ما سواه فانه ممكن لذاته والممكن لذاته اذا نظر اليه من حيث هو هو ومع غيره موجود وكل ما سواه فانه اذا اعتبر من حيث هو هو لم يكن موجودا وهو سبحانه اذا اعتبر من حيث هو هو فهو موجود فلهذا المعنى قلنا انه حق وما سواه باطل [illegible] انه لا يستحق [illegible] الا به ولا يليق وصف [illegible] الا باعتقاد وجوده [illegible] فهو [illegible] محض والباطل المحض [illegible] فثبت بهذه الاعتبارات انه تعالى اشرف الموجودات واكملها بل انه تعالى اشرف واكمل من ان يقاس به غيره فانه اشرف واكمل منه فاذا ثبت هذا فنقول من الظاهر ان شرف العلم يتعلق بشرف المعلوم فكلما كان المعلوم اشرف كان العلم به اشرف ولما كان [illegible] هو الله تعالى وجب ان يكون اشرف العلوم هو العلم الالهي الفصل الثاني في بيان شرف هذا العلم [illegible] حاجة [illegible] الانتفاع به واشرف العلوم [illegible] هو هذا العلم الالهي وذلك لان الامر المقصود [illegible] بالسعادة [illegible] عن الشقاوة [illegible] السعادات الجسمانية [illegible] الروحانية [illegible] الدلائل الفلسفية [illegible]

(٢)

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب العلم الالهي وهو المسمى بلسان اليونان اثولوجيا وهو مرتب على مقدمة وكتب اما المقدمة
ففيها فصول الفصل الاول في بيان ان هذا العلم اشرف العلوم على الاطلاق اعلم ان شرف العلم اما لشرف المعلوم
من وجوه ثلثة الاول من الوجوه ان شرف العلم بشرف المبحوث عنه في ذلك العلم وذلك في هذا
العلم هو ذات الله وصفاته وهي اشرف الموجودات على الاطلاق ويدل عليه وجوه الاول انه غني
عن كل ما سواه وغيره محتاج اليه الثاني انه منزه على الاطلاق عن التغير والفتور الثالث انه
الواجب لذاته [illegible] وكل ما سواه فهو ممكن لذاته والممكن لذاته محتاج الى المؤثر فيلزم ان ما سواه هو
محتاج اليه وهو غني عن كل ما سواه فوجب ان يكون اشرف الموجودات الرابع انه ثبت ان الممكن كما انه محتاج
الى المؤثر حال حدوثه فهو محتاج اليه حال بقائه وكان محتاجا اليه في جميع اوقاته سواء كان ذلك الوقت حال
الحدوث او حال البقاء وكان محتاجا اليه في جانب الوجود وفي جانب العدم ايضا كذلك فما ثبت ان الممكن
[illegible] عدمه عدم العلة فثبت بما ذكرنا ان الحق سبحانه اشرف من غيره بحسب هذه
الاعتبارات الخامس هو ان الموجود اشرف من المعدوم والواجب لذاته لا يقبل العدم البتة فهو موجود لذاته
[illegible] الوجود [illegible] موجود [illegible] وجوده المنافي للعدم واما كل ما سواه فهو ممكن لذاته والممكن
لذاته [illegible] من حيث هو هو [illegible] غير موجود وكل ما سواه فانه اذا اعتبر من حيث هو هو لم يكن
موجودا [illegible] اذا اعتبر من حيث هو هو فهو الموجود [illegible] حق [illegible] ما سواه باطل
[illegible] الحق [illegible] الاستناد [illegible] ما سواه فهو الفقير
و [illegible] في الخطاب [illegible] الاعتبارات تعالى اشرف
الموجودات [illegible] هو [illegible] اشرف [illegible] فثبت بهذا [illegible] ان اشرف
[illegible] اشرف المعلوم [illegible] كان [illegible] ان اشرف المعلومات
هو الله تعالى فوجب ان يكون اشرف العلوم هو العلم به [illegible] في بيان شرف العلم وشدة
الحاجة اليه [illegible] واشرف العلوم بحسب هذه الوجوه هو العلم الالهي وذلك لان الانسان

المقصود

فثبت ان البرهان العقلي لا من جانبنا قوله تفسير الاضلال لا يرى في اللغة

قلنا الاضلال عبارة عن ان يفعل فعلا يدعوه ذلك الفعل الى فعل الضلال

واذا زين بعض الشبهة فذلك الفعل وقع عنده عند ذلك التزيين الى

فعله ذلك الشي فكان ذلك التزيين اضلالا ولا شك ان هذا المعنى يسمى اضلالا

بحسب اللغة قوله لما نصصنا الحكم على فرعون وابليس والسامري بكون

كل واحد منهم مضلا مع ان احدا منهم لا يقدر على خلق الضلال قلنا الاضلال

هو فعل ما به صار الضلال سواء كان ذلك بسبب الامر والترغيب فيه

كاضلال فرعون وابليس او بسبب خلق الداعية الموجبة لذلك كما في حق الله

تعالى قوله لو كان تعالى خالقا للضلال [illegible] قلنا المفهوم من الاضلال فعل ما

يقتضي ترجيح جانب الضلال ثم ان المقتضي قد يصير مع ما رهنا بشي آخر

فيخرج عن كونه مقتضيا وقد لا يصير كذلك قوله حمل لفظ الضلال

في هذه الايات على خلق الكفر والضلال يوجب الركاكة قلنا لا نسلم

قوله كيف يليق ان يقول وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه

لاجل ان يكون البيان كافيا تاما ثم يقول انه يضل الخلق ويجعل

في البعض ما العلم في البعض قلنا انه تعالى بين انه بعث الرسول اليهم

بلسانهم لاجل تكميل البيان [illegible] ولكنه يضل البعض ويهدي البعض

ومع ذلك لا [illegible] لا يكفي في حصول الهداية تكميل البيان وايضاح

الحجة والبرهان بل [illegible] ثم ان لم يخلق الله

الهداية لم يحصل المقصود وهذا الكلام من هذا الوجه في غاية الانتظام ونظيره قوله

تعالى ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا

ليؤمنوا الا ان يشاء الله فثبت ان [illegible] ذكروها في هذه الاية [illegible]

على خلق الضلال [illegible] لفظ الاضلال هو خلق الضلال

وبينا ان [illegible] الكلام [illegible] حمل اللفظ [illegible] ذكره [illegible]

ودار الثواب ويرجع حاصله الى فعل الالطاف فهذا هو الوجه
الاول وثانيها ولا يحمل على شيء آخر وهو انه تعالى اذا علم انه مؤمن
في الحال وعلم انه لو بقي الى السنة الثانية لكفر فقوله لا تزغ قلوبنا محمول
على انه يميته قبل ان يصير كافرا فان ابقاه حيا الى السنة الثانية يجري
مجرى ما اذا ازاغه عن طريق الجنة الخامس قال الاصم لا تزغ قلوبنا
عن كمال العقل بسبب خلق الجنون فينا بعد اذ هديتنا بنور العقل
السادس قال ابو مسلم الاصفهاني احرسنا من الشيطان ومن شرور
انفسنا حتى لا نزيغ والجواب ــــــ اما الاول
فضعيف لان مذهبهم ان كل ما امكن في قدرة الله تعالى ان يفعل في حقهم
من الالطاف فقد وجب عليه ذلك وهو لو ترك [illegible] الهيئة
ولصار جاهلا او سفيها والشيء الذي يكون كذلك لا حاجة الى التضرع
والتضرع في طلبه واما الثاني فهو ضعيف ايضا لان التشديد في التكليف
ان علم الله ان له اثرا في حمل المكلف على الصلاح وجب على الله فعله
وان علم انه لا اثر له في حمل المكلف على فعل الصلاح كان وجوده كعدمه فما يرجع
الى كون العبد مطيعا وعاصيا فلا فائدة في صرف الدعاء اليه واما الثالث
وهو ان يكون المراد لا [illegible] الله علينا [illegible] فقد علم جوابه
واما الرابع فجوابه انه لو كان علمه انه يكفر في السنة الثانية يوجب عليه
ان يميته في الحال لكان علمه بانه يكفر طول عمره يوجب عليه ان لا يخلقه
البتة واما الخامس فهو جاء على سلب العقل فضعيف لان هذه الاية
متعلقة بما هو مذكور قبل هذه الاية وهو قوله فاما الذين في قلوبهم
زيغ واما السادس فهو ان تحمل الدعاء على الحراسة من الشيطان ومن شرور
النفس فنقول ذلك ان كان مقدورا لله وجب فعله فلا فائدة في
طلبه وان لم يكن مقدورا فلا فائدة في الدعاء فظهر بما ذكرنا سقوط
جملة هذه الوجوه ثم نقول المعتمد في هذه الدلالات [illegible] الاول
الدليل على ان العبد [illegible] النفس على [illegible] فقد بينا ان
الفعل [illegible] ان ما يشعر به [illegible] النفس [illegible] الصريح

بسم الله الرحمن الرحيم

الكتاب الثامن من [illegible] كتاب المطالب العالية
في النبوات وما يتعلق بها والكلام فيه مرتب على أقسام
القسم الأول في النبوات وفيه فصول الفصل الأول
في شرح مذاهب الناس في هذا الباب اعلم أن منكري النبوات
طوائف الفرقة الأولى الذين قالوا إن إله العالم موجب بالذات
وليس فاعلاً بالاختيار فإن من ينكر كونه تعالى فاعلاً مختاراً وينكر
كونه عالماً بالجزئيات فعند هذا يمتنع عليه إثبات النبوات
وهذا القول هو طريقة الفلاسفة والفرقة الثانية الذين
سلموا أن إله العالم فاعل مختار ولكنهم أنكروا الأمر والنهي
والتكليف وقالوا وإذا بطل هذا فقد بطل القول بالنبوة لأن
الأنبياء إنما جاؤوا لأجل تقرير التكاليف فلما كان القول بالتكليف عندهم
باطلاً فقد بطل الأصل وعند بطلان الأصل يكون الفرع أولى
بالبطلان والفرقة الثالثة الذين سلموا أن إله العالم أمر
عباده بأشياء ونهاهم عن أشياء إلا أنهم قالوا العقل كاف في
معرفتها [illegible] في بعثة الأنبياء فائدة والفرقة
الرابعة الذين قالوا لا طريق لنا إلى معرفة نبوة الأنبياء إلا بواسطة
المعجزات والمعجزات لا دلالة فيها البتة على صدق الأنبياء [illegible]
شيء يدل على النبوة [illegible] وثبت أن المعجز لا يدل [illegible]
[illegible] ثم إن القائلين بهذا القول
ذكروا في الطعن في المعجزات وجوهاً كثيرة فالفرقة الأولى
الذين أنكروا وجود المعجزات وقالوا خرق العادات ممتنع في العقول
والفرقة الثانية الذين سلموا إمكان خرق العادات إلا أنهم
قالوا لم يوجد دليل يدل على أن فاعل تلك الأفعال الخارقة للعادات [illegible]

مخطوطة س

... في الأرواح هذه الأقسام ... إنما فصل الكلام في هذا الباب
والخاصة في مراتب العارفات ... الأسعد الماجد ...
أربعة فأعلاها وأشرفها واجب الوجود ثم العقول ثم النفوس الفلكية السماوية ثم النفوس
البشرية ولا تعتبرون بالجن والشياطين ... الأقسام

فصل

الثاني في ذكر شرح آخر في تقسيم الأرواح اعلم أن الموجودات بحسب القسمة العقلية
على أربعة أقسام لأنه إما أن يكون مؤثرا ولا متأثرا بوجه من الوجوه وإما أن يقبل الأثر
ولا يمكن أن يؤثر البتة وإما أن يؤثر ويتأثر معا وإما أن لا يؤثر ولا يتأثر البتة فهذه أقسام
أربعة لا مزيد عليها **أما القسم الأول** وهو الذي يؤثر ولا يتأثر البتة
فهو الله سبحانه وتعالى والدليل عليه أنه واجب الوجود لذاته وكل ما هو واجب الوجود
لذاته كان واجب الوجود في جميع صفاته السلبية والثبوتية والدليل عليه أن ذاته
المخصوصة إن كانت كافية في حصول ذلك الإيجاب أو ذلك السلب لزم أن يدوم ذلك
الإيجاب وذلك السلب بدوام ذاته فحينئذ يمتنع وقوع التغير في شيء من صفاته وإن
لم تكن ذاته كافية في حصول ذلك الإيجاب وذلك السلب فحينئذ يتوقف على حصول ذلك
الإيجاب وذلك السلب والموقوف على الغير موقوف على الغير والموقوف على الغير
ممكن لذاته فواجب الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته هذا خلف فثبت أن الحق سبحانه وتعالى
واجب الوجود لذاته وواجب الوجود في كل صفاته الإيجابية والسلبية وكل ما كان
كذلك فهو لا يقبل الأثر من الغير البتة وأما أنه مؤثر في غيره فهو أنه ثبت
أن كل ما عدا الموجود الواجب فإنه ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فإنه لا يوجد إلا بإيجاد
الواجب لذاته إما بواسطة أو بغير واسطة فثبت أن الحق سبحانه وتعالى مؤثر في كل
ما سواه وأنه لا يقبل الأثر من شيء سواه فهو من حيث إنه مستغن في وجوده وفي
جميع صفاته الثبوتية والسلبية تام بنفسه ومن حيث إن كل ما سواه فإنما يوجد بإيجاده

وهو

المطالب العالية
من
العلم الإلهي

وهو المسمّى في لسان اليونانيين "باثولوجيا"
وفي لسان المسلمين "علم الكلام" أو "الفلسفة الإسلامية"

الجزء الأول

في الدلائل الدالة على إثبات الإله، لهذا العالم المحسوس. وإثبات كونه واجب الوجود لذاته

بسم الله الرّحمن الرّحيم

(قـال مولانا الإمـام الـداعي إلى اللـه. أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين الرازي ـ رضي الله عنه [1]) :

هذا كتابنا في العلم الإلهي ، وهو المسمى في لسـان اليونانيين : باثولوجيا. وهو مرتب على مقدمة وكتب [2].

---

(1) من (ز).

(2) سنسمي كل كتاب : جزءا ، لمنع اللبس.

المقدّمة وفيها أربعة فصول

الفصل الأوّل : في بيان أنّ هذا العلم أشـرف العلـوم على الإطلاق.

الفصل الثـاني : في أنّه هل للعقـول البشـريّة سـبيل إلى تحصـيل الجـزم واليقين في هـذا العلم أم يكتفى في بعض مباحثه ومطالبه بالأخذ بالأولى والأخلق؟

الفصل الثـــالث : في أن تحصـــيل هـــذه المعـــارف المقدّسة ، هل الطريق إليه واحد أم اكثر من واحد؟

الفصل الرابع : في ضبط معاقد هذا العلم.

الفصل الأول

في

بيان أن هذا العلم أشرف العلوم على الإطلاق

أعلم أن شرف العلم (إنما يظهر من وجوه :

الوجه الأول من الوجوه الموجبة للشرف[1]):

شـرف الأمر المبحـوث عنه في ذلك العلم. وذلك في هـذا العلم ، هو ذات الله تعـالى ، وصـفاته. وهو أشـرف الموجودات على الإطلاق. ويدل عليه وجوه :

الأول : إنه غـني عن الفاعل والقابـل. وغـيره محتـاج إليه.

والثـاني[2] : إنه فـرد على الاطلاق ، فهو غـني عن الجزء المقوّم.

والثـالث : إن الـواجب لذاته ليس إلا هو ، وكل ما سواه فهو ممكن لذاته ، محتاج إلى المؤثر ، فيلزم أن كل ما سـواه فهو محتـاج إليه ، وهو غـني عن كل ما سـواه ، فوجب أن يكون هو أشرف الموجودات.

والرابع : إنه ثبت أن الممكن كما أنه محتـاج إلى المؤثر حال حدوثه ، فهو محتـاج إليه أيضا حـال بقائه[3] ، وكل ما سواه فهو محتاج إليه في جميع أوقاته ،

(1) من (س).

(2) والثـاني : أنه مـنزه على الإطلاق ، فهو غـني عن الممـيز والمقـوم (س).

(3) عبـارة (س) : حـال البقـاء. وكما أنه محتـاج إليه في جميع أوقاته ، سواء كان ذلك الوقت حال الحـدوث ، أو حـال البقـاء. وكما أنه محتـاج إليه في جانب الوجود ، ففي جانب العدم أيضا .. الخ.

سواء كـان ذلك حـال الحـدوث ، أو حـال البقـاء. وكما أنه محتاج إليه في جانب الوجود ففي جانب العدم أيضا كذلك لما ثبت أن الممكن ليس معــدوما لذاته ، بل علة العــدم عــدم العلة فثبت بما ذكرنا : أن الحق ســبحانه وتعــالى أشرف من غيره بحسب هذه الاعتبارات.

والخــامس : هو أن الوجــود أشــرف من العــدم ، والــواجب لذاته لا يقبل العــدم البتة فهو موجــود لذاته ، وبوجــوده يحصل [1] الوجــود لكل موجــود ، بل وجــوده كالمنــافي للعــدم ، وأما كل ما ســواه فإنه ممكن لذاته ، والممكن لذاته إذا نظر إليه من حيث هو هو ، وجد غــــير موجود ، وكل ما سواه فإنه إذا اعتبر من حيث هو هو ، لم يكن موجودا. وهو سبحانه إذا اعتبر من حيث هو هو ، فهو الموجود.

فلهـذا المعـنى قلنا : إنه حق ، وما ســواه باطل ، بل الحق أنه لا يليق لفظ الحق إلا له ، ولا يليق وصف الاعتقاد بأنه حق ، إلا باعتقاد وجوده [2]. وأن كل ما ســواه فهو الفنـــــاء المحض ، والهلاك المحض ، كما قـــــال في الكتاب (الإلهي) [3] : (كل شيء هالك إلا وجهـه) [4] فثبت بهذه الاعتبارات أنه تعالى أشرف الموجودات وأكملها [5] ، بل إنه تعالى أشرف وأكمل من أن يقـاس هو إلى غـيره ، فإنه أشرف وأكمل منه. فكلما كان المعلوم أشرف ، كان العلم به أشرف [ولما كان أن أشرف] [6] المعلومات.

الوجه الثــاني في بيــان شــرف هــذا العلم ، وشدة الحاجة إليه وكمال الانتفاع به :

أشــرف العلــوم بحسب هـذا الوجه هو العلم الإلهي ، وذلك لأن الأمر المقصــود بالــذات هو الفــوز بالســعادة والخلاص من الشــقاوة. والســعادات إما جســمانية وإما روحانية وقد دلت الــدلائل الفلســفية والمعــالم الحقيقة على أن

---

(1) يحتمل (س).
(2) باعتقاده (س).
(3) من (س).
(4) آخر سورة العنكبوت.
(5) وأكمل من أن يقــاس هو إلى غــيره ، فإنه أشــرف وأكمل منه إذا ثبت ... الخ (س).
(6) من (س).

السعادات الجسمانية خسيسة ، وأقل ما فيها : أن الحيوانات الخسيسة تشارك الإنسان فيها بل الاستقراء يدل على أن تلك الحيوانات الخسيسة أقوى وأكمل في جانب تلك اللذات من الإنسان. وأيضا فالحدس والاستقراء يدلان على أن الخوض في جلب تلك اللذات يجذب النفس من أعالي عالم الأرواح المقدسة إلى أسافل عالم البهيمية. وأيضا فهذه اللذات سريعة الانقضاء والانقراض ، واللذات الروحانية آمنة من الزوال ، مصونة عن الفناء. وأيضا فالاستكثار من اللذات الجسمانية مشهود عليه بفطرة جميع الخلق أنه خسيس فإن الانسان الذي يكون كل أوقاته مصروفا إلى الأكل والوقاع يكون محكوما عليه عند كل أحد بخساسة الذات ودناءة الهمة وعلى أنه بهيمة محضة. وأما الانسان الذي يعتقد فيه التقليل من هذه الأحوال فإن طبع كل عاقل يحمله على تعظيمه والاعتراف له بعلو الدرجة وكمال المنقبة. ولذلك فإن العوام من الخلق إذا اعتقدوا في إنسان قلة الرغبة في الأكل والشرب والنكاح اعتقدوا فيه كونه مستوجبا للتعظيم والخدمة وعدوا أنفسهم بالنسبة إليه كالعبيد إلى الأرباب ، وكل ذلك يدل على أن هذه السعادات الجسمانية خسيسة نازلة ، فأمّا السعادات الروحانية فإنها باقية دائمة عالية شريفة تجذب النفس من حضيض البهيمية إلى أوج الملكية ، ومن ظلمات عالم الأجسام إلى أعالي عوالم المقدسات المطهرات. فلهذه البراهين القاهرة ، قال في الكتاب الإلهي : (**وَالْباقِياتُ الصَّالِحاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَواباً**) [1] وقال صاحب الوحي والشريعة حكاية عن رب العزة تعالى : (أنا جليس من ذكرني) [2] فقد ظهر بما ذكرناه : أن السعادات الروحانية أفضل من السعادات الجسمانية. ولا شك أن رأس السعادات الروحانية ورئيسها (وزبدتها) [3] وخلاصتها : معرفة المبدأ الأول ومعرفة صفات جلاله ونعوت كماله وكبريائه. وأيضا قد دلت الشواهد النبوية والمعالم الحكمية على أن الجهل بهذا الباب يوجب العذاب الدائم ، والخسار المطلق ، وأن الفوز بهذه المعرفة

(1) الكهف 46.
(2) هذا من حديث قدسي.
(3) من (ز).

يـوجب السـعادة الأبدية والسـيادة السـرمدية. فـوجب أن يكـون هـذا العلم رأس جميع العلـوم ورئيسـها ، وأشـرف أقسامها وأجلها.

والوجه الثالث في بيان شرف هذا العلم :

إن الانســـــان الكامل يجد من نفسه أنه كلما كـــــان استغراق [1] روحه في هذه المعارف أكمل ، وكـان خوضه فيها أعظم ، وانجذابه إليها أتم ، وانقطاعه عما ســـــواها أوفى ، كــــان ابتهاجه بذاته أفضل ، وقـــوة روحه أكمل ، وفرحه بذاته أوفى. وكلما كــــان الأمر بــــالعكس كــــانت الأحــوال الروحانية والآثــار النفســانية (بــالعكس) [2] مما ذكرنــاه. وكل ذلك يــدل على أن كل السـعادات مربوطة بهذه العلة وكل الكمالات والخيرات طالعة من هذا الافق. كما قـال في الكتـاب الإلهي : (**أَلا بِــذِكْرِ اللـهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ**) [3].

والوجه الرابع :

إن المصالح المعتبرة إما مصالح المعاش ، أو مصـالح المعـاد أما مصـالح المعـاش فلا تنتظم إلا بمعرفة المبـدأ والمعـاد وذلك لأنه لو لا اسـتقرار الشـرائع الحقة لـزال النظـام ، واختلت المصـالح وحصل الهـرج ولم يـأمن أحد على روحه ومحبوبه ، وأما مصـالح المعـاد فلا يتم شـيء منها إلا بمعرفة الله تعالى وبمعرفة ملائكته وكتبه ورسـله واليوم الآخر ، وذلك لا يحصل إلا بهذا العلم.

فظهر بهذه المباحث التي قررناها : أن مبدأ الخـيرات ومطلع السعادات ، ومنبع الكرامات ، هو هـذا العلم. فمن أحـاط به على ما ينبغي كـان في آخر مـراتب الإنسـانية ، وأول مراتب الملكية.

---

(1) استغراقه في هذه المعارف (س).
(2) من (ز).
(3) الرعد 28.

الفصل الثاني

في

انه هل للعقول البشرية سبيل إلى تحصيل

الجزم واليقين في هذا العلم

أم يكتفى في بعض مباحثه ومطالبه بالأخذ بالأولى والأخلق؟

رأيت في بعض الكتب : أنه نقل عن عظمـــاء الحكمة وأساطين الفلسـفة أنهم قـالوا : الغاية القصـوى في هـذا البـــاب : الأخذ (بـــالأولى والأخلـــق) [1] والتمسك بالجـــانب الأفضل الأكمل وأما الجـــزم المـــانع من النقيض فقد لا يمكن تحصيله في بعض المباحث.

وللقائلين [2] بهذا القول أن يحتجوا بوجوه :

الحجة الأولى : إن أظهر المعلومـــات لجميع العقلاء : هو علم الإنســــان بذاته [3] المخصوصة ومعرفته بنفسه المخصوصة ، ثم هـــذا العلم مع أنه أظهر العلـــوم وأجلى المعـارف قد بلغ في الصـعوبة والخفـاء إلى حيث عجـزت العقـــول عن الوصـــول إليه ، وإذا كـــان الحـــال في أظهر المعلومات كـذلك ، فالحـال في أبعد الأشـياء عن مناسـبة الأمور المعلومة للخلق كيف يكون؟ وهــذه الحجة إنما تتم بتقرير مقدمات.

المقدمة الأولى : إن أظهر المعلومات لكل أحد : ذاته المخصوصة. والذي يدل على أن الأمر كـذلك : أن كل من علم شيئا فلا بد وأن يعلم كونه عالما

---

(1) من (س).
(2) القائل (س).
(3) علمه بذاته (س).

بـذلك الشـيء ، ولـذلك فإنه يقـول : أدركت هـذا الشـيء وعرفته ، إلا أن علمه بكونه عالما بذلك الشيء ، مسـبوق بعلمه بذاته المخصوصة (لأن من لا يعلم ذاته ، كيف يمكنه أن يحكم عليها بكونها عالمة بـــذلك المعلـــوم) [1]؟ وكـذلك فـإنهم قـالوا : كل تصـديق فإنه مسـبوق بتصـور ، ومن الظاهر أن الشرط سـابق [2] بالرتبة على المشـروط وهذا يدل على أن علم كل أحد بأي معلوم كان ، مشروط بعلمه بذاته المخصوصة (ومســــــــــــــبوق بعلمه بذاته المخصوصــة) [3] فيثبت أن علم كل أحد بذاته سـابق على علمه بكل ما يغــــاير ذاته ، ســــواء كـــــان ذلك العلم من البــديهيات الجليــات ، أو من الكســبيات ، والســابق على جملة الجليــــات [4] أولى بكونه جليا بــــديهيا. فثبت بهــــذا البرهــــــــــان : أن علم كل أحد بذاته المخصوصة ، أجلى العلوم وأجلها وأظهرها وأقواها.

المقدمة الثانية في تقرير أن علم كل أحد بذاته المخصوصة علم في غاية الصعوبة والخفـاء : والـذي يـدل عليه أن المشار إليه لكل أحد بقوله : أنا إما أن يكــون هو هــذا الهيكل المشــاهد ، أو يكــون جســما من الأجســام الموجودة داخل هـذا الهيكل ، أو يكـون صـفة من صـفات هذا الهيكل ، أو يكون جوهرا مجـردا عن هـذا البـدن وعن علائقـه. وهـذه الأقسـام الأربعة قد حـارت عقـول العقلاء فيها ، ودارت رءوسهم في تعيينها ، ومن تأمل في مباحث كلام النفس يجد أن هـذه المسـألة قد بلغت في الصـعوبة إلى الغاية القصوى. فثبت أن هذا العلم صعب غامض.

المقدمة الثالثة : إنا قد بينا أن أظهر المعلومـــات هو علم كل أحد بذاته المخصوصة ونفسه (المعينــــة) [5] وبينا أنه مع كونها أظهر المعلومــــــات ، فقد بلغ العلم بها إلى الغاية (القصوى) [6]. في الصعوبة والخفاء والغمـوض. وإذا ثبت

---

(1) من (ز).
(2) يتقدم (س).
(3) من (ز).
(4) البديهيات (س).
(5) من (ز).
(6) من (س).

هــذا فنقـــول : إن ذات الحق ســبحانه مخالفة بالماهية والحقيقة لجميع أقسام الممكنـات والمحـدثات فـإذا كـان العلم بـأظهر المعلومـات قد بلغ [1] في الخفـاء والغمـوض إلى الحد الـذي ذكرنـاه ، فـالعلم الـذي بصـفات الموجـود الذي لا يشابه شـيئا (من الممكنـات ، ولا يناسب شـيئا) [2] مع أنه في غاية البعد عن مناسـبة المعقـولات ، ومشـابهة ما يصل إليه الفكر والذكر والوهم والخيال ، لو كان صـعبا عسـرا ، كـان ذلك أولى. فيثبت أن هـذا العلم الشـريف أعلى وأجل من أن يحيط به العقل إحاطة تامة فلا سـبيل للعقـول البشـرية فيه إلا الأخذ بـالأولى والأخلق والأكمل والأفضـل. واعلم أن لتقرير هـذه الحجة شـرحا آخر وهو : أن الاسـتقراء يـدل على أن أظهر المعلومـات عند الخلق أشـــياء معـــدودة مثل علم كل أحد بنفسه ، ومثل علمه بزمانه ومكانه ومثل علمه بجســــميته. ثم إن العقل إذا خـــاض في معرفة النفس والجسم ومعرفة المكـــان والزمان تحير ولم يقدر على الخلاص ، فإذا كـان حاله في معرفة أظهر الأشياء كذلك ، فكيف يكون حاله في معرفة أخفى الأشياء. ولنبين صحة ما ذكرناه فنقول :

أولها : ذاته المخصوصة وقد كشـــفنا حقيقة الحال فيه

وثانيها : علمه بالمكـان والزمـان فـإن كل أحد يحكم ببديهة عقله أنه كـــان في ذلك المكـــان وانتقل منه إلى مكان آخر ، وبقي في ذلك المكان الأول ، والعلم بالمكان جـــزء من أجـــزاء ذلك العلم. وأيضا كل أحد يحكم ببديهة عقله أن هذا الوقت الخـاص وقت كـذا ، ثم بعـده يقـول : إنه مضى ذلك الــوقت ، وحضر وقت آخر والعلم بحقيقة الـوقت والمـدة جـزء من العلم بأنه مضى الـوقت الأول ، وحضر الـــوقت الثـــاني. ثم إن العقلاء دارت رءوســـهم وحـارت عقـولهم في معرفة حقيقة المكـان والزمـان. أما المكان فأصحاب أفلاطون وكل من كان قبله من الحكماء المعتبرين : اتفقوا على أنه عبـارة عن البعد الممتـد. وأما اصحاب ارسطاطاليس [3] : فقد اتفقوا على أنه عبارة عن السطح المحيط ، وأن القول

---

(1) قد يكون (س).
(2) من (س).
(3) أرسطو (س).

بالبعد باطـل. وصـعوبة هـذه المسـألة تظهر في مبـاحث مسـألة المكـان. وأما الزمـان فقد حـارت العقـول ودارت الــرءوس في معرفته ، وإذا تــأملت في مســألة الزمــان وأحاط عقلك بما في تلك المسائل من الــدقائق العميقة [1] ، والمباحث الدقيقة ، علمت أن هذه المسألة قد بلغت إلى أقصى الغايــــات ، وأبلغ النهايــــات في الصـــعوبة (والخفاء) [2].

وثالثها : العلم بحقيقة الجسم ، وقد حــارت العقــول أيضا في أنه هل هو مركب من الأجزاء الـتي لا تتجـزأ ، أو ليس الأمر كذلك ، بل هو قابل للقسمة إلى غير النهاية؟

ومن خاض في تلك المسألة وعرف قـوة الـدلائل من الجـــــانبين ، علم أنه لا حاصل عند العقل إلا الحــــيرة والدهشة والأخذ بالأولى والأخلق ، فيثبت بهذا الاستقراء : أن حاصل العقل في (معرفــة) [3] أظهر المعلومــات ليس إلا محض الحيرة والدهشة ، والأخذ بــالأولى والأخلق ، فما ظنك بالعقل عند العروج الى (باب) [4] كبرياء الله تعـالى ، وعند ما يحاول الخوض في البحث عن كنه عزته وصمديته وصـفات جلاله وإكرامه من علمه وقدرته وحكمتـه؟ فهـذا جملة الكلام في هذا الباب.

ومما يزيد هـذا الكلام تقريـرا [5] : أن أقـوى المبـاحث العقلية باتفــاق جمهــور العقلاء : المبــاحث الهندســية ، فليتأمل في كتاب أقليدس يقول : إن أقسـام المضـلعات تبتـدئ من المثلث وتمر إلى غـير النهايـة. ثم إن أقليـدس أقام الحجة على إثبات المثلث والمربع في المقالة الأولى ، ولما احتاج إلى اثبات المخمس احتاج إلى تقـديم مقدمة عليه ، وهو أنه عمل مثلثا يكون كل واحــدة من الزاويــتين اللتين

---

(1) بما في المسائل العميقة (س).
(2) من (ز).
(3) من (ز).
(4) من (ز).
(5) هذا البحث (س).

فــوق القاعــدة منعطفا إلى الزاوية [1] الفوقانية ثم قسم كل واحدة من الزاويتين إلى نصفين ، وبهذه الطريقة قدر على عمل المخمس ، ثم لما أقــام البرهــان [2] على أن نصف قطر كل دائرة يساوى وتر سـدس تلك الـدائرة ، لا جـرم قـدر بهـذا الطريق على عمل المسـدس ثم [3] إنه طفر منه إلى شكل ذي خمسة عشر ضلعا ، والسـبب في هذه الطفرة أنه احتاج في عمل المسبع إلى تقـديم مثلث يكون كل واحدة من الزاويتين اللـتين فـوق القاعـدة ثلاثة أمثال الزاوية الفوقانية.

وأعمـال كتـاب أقليـدس لا تفي بإقامة البرهـان على هـذا المطلـوب ، بل لا يمكن إثبـات هـذا المطلـوب إلا بقطوع المخروطات ، فلا جـرم عجز عنه وتركـه. وأيضا لا يمكنه إثبـات عمل المتسع [4] إلا بطـريقين : أحـدهما : أن يعمل مثلثا متسـاوي الأضـلاع ، ثم يقسم كل واحـدة من زواياه الثلاث ثلاثة أقسام متساوية. وقد بينا أن هـذا لا يتم إلا بقطوع المخروطات. (والطريـق) [5] الثـاني : أن يعمل مثلثا يكـون كل واحـدة من الزاويـتين (اللـتين) [6] فـوق القاعدة أربعة أمثال الزاوية الفوقانية وهو عاجز عنه.

وأما الشكل الذي يحيط به أحد عشر ضلعا ، فهو إنما يتم بتقديم عمل مثلث ، تساوي كل واحـدة من الزاويـتين اللتين فوق القاعدة خمس مـرات للزاوية الفوقانية ، وهو عـاجز عنه ، وكـذا القـول في مضـلع محيط به ثلاثة عشر مضلعا ، فإنه إنما يتم بعمل مثلث يسـاوي كل واحـدة من الزاويــتين اللــتين فــوق القاعــدة للزاوية الفوقانية ست مرات. وهو عاجز عنه. وأما المضلع الذي يحيط به خمسة عشر مضــلعا فإنه قــدر على عمله بمقــدمات أثبتها في كتابـه، وذلك أنه أوقع في الـدائرة مثلثا متسـاوي الأضـلاع فانقسمت الدائرة ثلاثة أقسام متساوية ، ثم أوقع

(1) ضعفا للزاوية (ز).
(2) الدليل (س).
(3) طفر إلى عمل شكل (س).
(4) المسبع (س).
(5) من (س).
(6) من (ز).

في القسم الواحد منها نصف قطر [1] الـــدائرة ، وهو وتر المسدس ، ثم قسم ما بقي نصفين ، فبهذا الطريق قسم كل قــوتين بخمسة أقســام متســاوية ، فخــرج له مضــلع أحـاط به خمسة عشر ضـلعا. وعند هـذا وقف عمله ، ولم يقدر على الزيادة.

فالحاصل أن أقليـدس قـدر على إقامة البرهـان على إثبـــات خمسة أنـــواع من المضـــلعات : المثلث والمربع والمخمس والمسـدس وذو خمسة عشر ضـلعا. وأما بقية الأقســام الــتي لا نهاية لها فقوانينه (قاصــرة عن إثباتها ، ومقدماته) [2] غير وافية [3] بتقريرها.

وأما أصحاب علوم المخروطات ، فقد تكلفــوا طريقة في إثبـــات المســـبع والمتسع وأما البقية فقد بقيت في موقف العجز والقصــور فقد ظهر بما ذكرنا : أن العقــول البشـرية قاصـرة ، والأفهـام الإنسـانية غـير وافية بـإدراك حقائق الأشياء إلا في القليل القليل من الكثير الكثــير في معرفة هذه المحسوسات فما ظنك بالعقل عند طلوع نور الالهية (وسطوع) [4] الأضواء الصمدية؟

الحجة الثانية في هذا البـاب : إن قــوة البصر ، وقــوة البصيرة متساويتان. وليعتبر أن حـال القـوة الباصـرة ، مع المبصرات أحوال [5] ثلاثة :

الحالة الأولى : المبصرات الحقيرة الضعيفة كالـذرات والهبـــاءات ، والمبصـــرات الخفيّة [6] الضـــعيفة ، فمن المعلوم أن القوة الباصرة عـاجزة عن إدراك أمثـال هـذه المبصـرات وغـير واقفة عليها [7] ، ولا قـادرة على ضـبط تلك المراتب.

والحالة الثانية : المبصرات القوية القاهرة المسـتعلية مثل قرص الشمس عند

---

(1) طول (ز).
(2) كل وتر تحته أقسام (س).
(3) من (ز).
(4) من (س).
(5) من (س).
(6) الخفية (ز).
(7) وعسير وقوفها (ز).

غاية لمعانه وإشـراقه. فـإن القـوة الباصـرة قاصـرة عن إدراكه على سبيل التمام والكمـال. ألا تـرى أن من تكلف النظر إلى قرص الشمس عند غاية لمعانه وإشراقه ، فإنه يتخيل ظلمة وسـوادا في وسط قـرص الشـمس ، وكأنه يتخيل أن الأنوار إنما تفيض من أطراف قـرص الشـمس ، كأنه طست تفيض الأنوار من أطرافه ، فأما نفس القرص التي هي كالطست فإن الإنسان يراها كالظلمة السوداء ، إلا أن العقل السليم يحكم بأن تلك الظلمة ليست حاصـلة في جوهر الشمس ، فإنه منبع الأنوار ، ومظهر الأضـواء ، لكن القوة الباصرة للبشرية تصير مقهورة من كمـال ذلك النور ، فيعجز عن إدراكه ، فلما عجز عن إدراكه تخيل فيه ظلمة وسـوادا. أو (رأى)[1] النـور كـالأمر القـابض من أطراف قرص الشمس وجوانبه.

والحالة الثالثة : المبصـرات المعتدلة في القـوة والضعف والكمـال والنقصـان وهي مثل الكيفيـات القائمة بأجسام هـذا العـالم فـإن القـوة الباصـرة يمكنها الوقـوف عليها والإحاطة بها والوصـول إلى تمـام إدراكاتها ، فظهر بهذا البيان الذي قررنـاه : أن القـوة الباصـرة قاصـرة عن إدراك[2] المبصـرات القـاهرة ، وقاصـرة عن إدراك المبصـرات الضـعيفة أيضا ، ولكنها قـادرة على إدراك المبصـرات المتوسـطة في القـوة والضـعف والكمـال والنقصـان وإذا عـرفت هـذه المـراتب الثلاثة في قـوة الابصار ، فاعرف مثلها في مراتب قوة البصـيرة والعقـل. وذلك لأن المعلومات على ثلاثة أقسام :

أحـدها : المعلومـات الضـعيفة الحقـيرة : وهي مثل مـراتب الأمزجة والتغـيرات والاختلافـات الحاصـلة عند درجات الاستمالات الواقعة في الأجسـام الكائنة الفاسـدة ، فإن العقول البشرية لا تقوى على إدراك تلك المـراتب ، وضبط تلك الدرجات ، لأنها أحوال ضعيفة سـريعة الـزوال قريبة الانقـراض والانقضـاء ، فهي لضـعفها وحقارتها لا تقـوى العقـول البشـرية على إدراكها على سـبيل الكمـال والتمام.

(1) من (ز).
(2) إبصار (س).

وثانيها : المعلومــات القــاهرة العالية المقدسة وهي الجواهر القدسية. والماهيات المجردة عن علائق الأجسام وأشرفها وأعلاها هو ذات الله تعالى وصفات جلاله ونعوت كبريائه [1].

فهو سبحانه لغاية إشراق جلاله ، عجزت العقــول عن إدراكه وضعفت الأوهام والأفهام عن الوصول إلى ميــادين إشــراق كبريائه ، وإليه الاشــارة بقــول صــاحب الشــريعة [صلوات الله عليـه] [2] : «إن لله سـبعين حجابا من نـور ، لو كشـفها لأحـرقت سـبحات وجهه كل ما في السـموات والأرض» وكـان بعض الصـالحين يقـول [3] : «سـبحان من احتجب عن العقول بشـدة ظهـوره ، واختفى عنها بكمـال نـوره» وإذا عـرفت هـذا ، فحينئذ صـار العقل عـاجزا عن إدراكه وعرفانه ، لغاية قوته ، وكماله ، واستعلائه.

وكما أن البصر عــاجز [4] عن إدراك قــرص الشــمس لكمـــال نـــوره ، وكما أن البصر لا يتخيل من (قـــرص) [5] الشمس إلا السـواد والظلمة ، ولا يتخيل فيضـان النـور إلا من أطراف قرص الشمس ، فكـذا هاهنا العقل إذا حـاول النظر إلى كنه كبريائه [6] غشــيته حالة كالدهشة والحــيرة فلا يبصر البتة شـيئا ، بل يمكنه أن يـرى نـور كرمه وفيض جــوده ورحمته ، واصلا إلى خلقه كما نــرى نــور قــرص الشمس فائضا من أطرافه وجوانبه.

وثالثها : المعلومـات المعتدلة الـتي لا تكـون في غاية القوة والجلالة ولا في غاية الضعف والحقـارة ، وأمثـال [7] هــذه المعلومــات مما تقــدر القــوة العاقلة على إدراكها والإحاطة بها ، فظهر بهــذا الاعتبــار الــذي قررنــاه : أن العقول مدفوعة ،

---

(1) كماله (س).
(2) من (س).
(3) الصديقين (س).
(4) قاصر (س).
(5) من (ز).
(6) إلى كبرياء جلاله (س).
(7) ولا يقال (س).

والأفكـار مقهـورة والخـواطر مزجـورة ، وحقيقة الحق لا يمكن الوصول إليها بخطرات العقـول والأفكـار ، وكبريـاء الإلهية يمتنع الوقـــوف عليها بأجنحة الأقيسة والأنظـــار. فظهر أنه لا حاصل عند العقول إلا الإقرار بإثبـات الكمـال المطلق له ، وتنزيه النقــائص بأســرها عنه ، على ســبيل الإجمال ، أما سبيل التفصيل فذاك ليس من شـأن القـوة العقلية البشرية.

الحجة الثالثة في هذا البـاب : إن العلـوم إما تصـورية وإما تصديقية. أما التصويرية فنحن نجد من أنفسنا وجدانا بديهيا ، بعد الاختبار التـام والاسـتقراء الكامل أنه لا يمكننا أن نشـــير بعقولنا ووهمنا وخيالنا إلا إلى أحد أنـــواع أربعة من التصورات.

فأحـــدها : الماهيـــات الـــتي ادركناها بأحد الحـــواس الخمس ، وهي : المبصـــــــرات ، والمســـــــموعات ، والمشمومات ، والمذوقات ، والملموسات.

وثانيها : الماهيـات الـتي نـدركها من نفوسـنا إدراكا ضروريا كـالألم واللـذة والجـوع والشـبع والفـرح والغضب وأمثالها.

وثالثها : الماهيـات الـتي نـدركها بحكم فطـرة عقولنا كتصـورنا (لمعـنى) [1] الوجـود والعـدم والوحـدة والكـثرة والوجوب والإمكان والامتناع.

والنوع الرابع : الماهيـات الـتي يركبها العقل والخيـال من (هــذه) [2] البسـائط ، أما تـركيب الخيـال فهو كما إذا تصـورنا بحـرا من زئبق وإنسـانا له ألف رأس (فإنا بحس البصر أدركنا البحر ، وأدركنا الزئبق ، فالخيـــال يـــركب صـورة البحر مع صـورة الزئبـق) وكـذا القـول في سـائر الأمثلة ، وأما تـركيب العقل فهو أنا إذا قلنا : شـريك الاله ممتنع الوجـود ، فما لم يتصـور العقل (معـنى) [3] شـريك الإله يمتنع أن يحكم عليه بالامتنـــــاع ، ثم إن العقل إنما يمكنه تصـور معـنى شـريك الإله ، لأنه قد تصـور معـنى الشريك في بعض المواضع ، وتصور أيضا معنى الإله في

(1) من (ز).
(2) من (ز).
(3) من (س).

الجملـة. فلما حصل عنـده تصـور هـذين المفهـومين [1] لا جرم ركبهما ، فحصل عنده تصور معنى شـريك الإله ، فلا جرم قدر على أن يحكم عليه بالامتنـاع فنقـول : لما عقلنا الشريك في حق الواحد منا ، فهذا المعـنى الـذي تعقلنـاه في حقنا نضيفه إلى الله تعالى فنقـول : ثبـوت شـيء لله تعالى ، نسبته إليه كنسبة شريكنا إلينا : محال الوجود.

فثبت بهـذا البيـان : أن تصـورات العقـول البشـرية لا تخـرج عن هـذه الأقسـام الأربعة ، وإذا كـانت التصـورات الحاصـلة عنـدنا محصـورة في هـذه الأقسـام كـانت التصـديقات أيضا محصـورة فيها ، لما ثبت أن التصـديقات مشـروطة بالتصـورات ، فيثبت أن تصـورات الخلق وتصديقاتهم محصورة في هذه الأقسام الأربعة.

وإذا ظهرت هذه المقدمة فنقول : ثبت بالبرهان : أن حقيقة الحق سبحانه وتعالى مخالفة لجملة هذه الماهيـات الـتي هي محسوسة لنا ، وحاضـرة في عقولنا حضـورا بالتفصيل ، وأنه سبحانه لا يناسب شيئا منها ، وهو مخالف لها بأسرها مخالفة من جميع الوجوه ، فإنه لو شاركها من بعض الوجـوه ، وخالفها في سـائر الوجـوه ، لكـان ما به المشـاركة غـير ما به المخالطة ، فتكـون حقيقته مركبة وذلك محـال. وإذا كـان كـذلك وجب ألا تكـون حقيقة متصـورة للخلق بوجه من الوجـوه (وإذا لم تكن حقيقة متصـورة للخلـق) [2] كـان الحكم عليها بالسـلب والإيجـاب البسـطين أو المركـبين ممتنعا ، لما ثبت أن التصـديق موقوف على التصور.

فالعقول قاصرة عن معرفته ، والإدراكات غـير منتهية إليه ، وإنما الغاية القصـوى أنا إذا تصـورنا معـنى الكمـال والنقصان (في حق أنفسنا بحسب ما يليق بنا وبمقـدار ما يناسـبنا وجب أن نفهم معـنى الكمـال والنقصـان) [3] لأن المطلق ، جـزء من ماهية المقيد ، وبهـذا الطريق يتصـور معنى الكمال والنقصان ، وإذا تصورنا هذا المعـنى اعترفنا بإثبات مسمى الكمال له بشرط تنزه [4] ذلك المسمى

---

(1) الأمرين (س).
(2) نقض (س).
(3) من (س).
(4) براءة (س).

عن اللواحق اللاحقة له ، بسبب حصــوله فينا ، فليس عند جملة الخلق من معارف جلاله [1] ، إلا هـذا القـدر. فظهر بهــذا البيــان : أن عقــول الخلق لم يحصل عنــدها من المعـارف الإلهية إلا هـذه الأمـور المجملة ، المشـار إليها على سبيل الأولى والأخلق وأما على سبيل التفصيل فلا.

الحجة الرابعة لهم في هـذا البـاب : إن الانتقـال من المعلوم إلى المجهول لا يعقل إلا بأحد ثلاثة أوجه :

أحدها : الاستدلال بالعلة على المعلول.

وثانيها : الاستدلال بالمساوى على المساوى.

وثالثها : الاستدلال بالمعلول على العلة.

والطريقــان الأولان في حق الحق مفقــودان فبقي الطريق الثــالث وهو أن يصــعد من الأثر إلى المــؤثر ، وينتقل من المخلوق إلى الخالق. وإذا عرفت هذا فنقول : النفس الناطقة الإنســانية واقعة في المرتبة الآخــرة من الموجودات المجـردة المقدسة ، على ما ستعرف حقيقة هــذه المقدمة عند وقوفك على معرفة درجــات الملائكة ومراتبها ، وإذا كان كـذلك فهـذه النفس الإنسـانية تـترقى من علمها بنفســـها إلى علمها بعلتها ، ومن علمها بعلتها إلى علمها بعلة علتها ، وهكـذا تـترقى مرتبة فمرتبة حـتى تصل بـالآخرة إلى حضـرة واجب الوجـود لذاتـه. كما قـال في الكتاب الإلهي.

(**وَأَنَّ إِلى رَبِّكَ الْمُنْتَهى**) [2] وقـال : (**أَلا إِلَى اللــهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ**) [3] وقـال : (**هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِـرُ**) [4] فـالحق هو الأول عند الــنزول من الحق [5] إل الخلق ، والآخر عند الصــعود من الخلق إلى الحق ، ولما كــانت درجــات الوسائط

---

(1) جلال الله (س).
(2) النجم 48.
(3) الشورى 53.
(4) الحديد 3.
(5) من الخلق إلى الحق (س).

كثـيرة ، ومراتبها خفية عن العقـول البشـرية ، وكـانت [1] أحـوال تلك الوسـائط مختلفة ومـراتب أضـوائها وقهرها وقوتها مختلفة ، وكانت قوة النفس الناطقة البشـرية عند الـترقي في هـذه المـراتب ضـعيفة ، لا جـرم بقيت أكـثر النفـــوس البشـــرية في (درجة من) [2] درجـــات هـــذه المتوسـطات بل نقـول : أكـثر الخلق بقـوا في حضـيض عـــوالم المحسوســات ، والشــاذ القليل منهم تخلص من عـالم الحس ، مترقيا عن عـالم المحسوسـات إلى عـالم الخيالات ، و (القليل) [3] من أصـحاب الخيـالات انتقل إلى عالم المعقولات. ثم في عالم المعقـولات مـراتب الأرواح المقدسة كثـيرة ، فلا جـرم أكـثر العقـول الفاضـلة (لما وصـلت) [4] إلى عـوالم أنـوار المعقـولات تلاشت وفـنيت واضمحلت في أنـوار تلك الأرواح [5] المقدســة. إلا من أيّد بقوة قاهرة ، ونفس إلهية تـترقى من زنجبيل المـريخ إلى سلسـبيل المشـتري ومنه إلى كـافور زحل (ثم اسـتعلى على الكل وتـــرقى على الكـــل) [6] ووصل الى الحضـــرة المقدسة ، عن لواحق عــالم الإمكــان وغيـار الحــدوث ، واستسـعد بقوله : (**وَسَقاهُمْ رَبُّهُمْ شَـراباً طَهُـوراً**) [7] أي ذلك الشــراب الطهــور ، يطهــره عن علائق الإمكــان والحدوث ، ويجليه على عتبة الوجوب بالذات. وإذا عرفت ذلك ظهر أن القليل من الأرواح البشرية يستسـعد لقبـول ذرة من ذرات (أنــوار) [8] عــالم الجلال. وهــذه تلويحــات وتنبيهات ذكرناها في مقدمة هذا العلم ، ليعلم الإنسان أن القليل من مبــاحث هــذه المعــالم الشـريفة كثــير كثــير بالنسبة إلى الأرواح. ولذلك قال في الكتاب الإلهي (حكاية عن الحق ســبحانه أن قــال) [9] (**وَقَلِيــلٌ مِنْ عِبــادِيَ الشَّكُورُ**) [10] وقال حكاية عن إبليس : (**وَلا تَجِدُ أَكْثَـرَهُمْ شاكِرِينَ**) [11].

ولنكتف بهذا القدر من البيـان ، في هـذا المقـام فإنه بحر لا ساحل له.

---

(1) وكانت درجات ابواب (س).
(2) من (ز).
(3) من (س).
(4) من (س).
(5) الأنوار (س).
(6) بدل هذا الكلام في (س) : ثم انتقل إلى الكل.
(7) الإنسان 21.
(8) من (س).

(9) من (ز).
(10) سبأ 13.
(11) الأعراف 17.

الفصل الثالث

في

أن تحصيل هذه المعارف المقدسة. هل الطريق إليه واحد ، أم أكثر من واحد؟

اعلم أنه قد انكشف لأرباب البصائر : أن الطريق إليه من وجهين :

أحدهما : طريق أصحاب النظر والاستدلال.

والثاني : طريق أصحاب الرياضة والمجاهدة.

أما الطريق الأول ، وهو طريق الحكمـــاء الإلهـــيين : فهو الاسـتدلال بـأحوال [1] الممكنـات على اثبـات موجـود واجب الوجـــود لذاته [2] ، وذلك لأنه لما ثبت أن هـــذه الموجـــودات المحسوســـات ممكنة ومحدثة ، وثبت أن الممكن محتـاج إلى المـرجح ، وثبت أن المحـدث محتـاج إلى المحدث ، وثبت أن التسلسل والدور محالان ، فحينئذ يجب انتهاء هذه الموجـودات إلى موجـود قـديم (أزلي) [3] واجب الوجود لذاته. واعلم أن الشيخ الرئيس (أبا علي بن سينا) [4] ذكر في كتاب الإرشـادات : أن هاهنا طريقا يـدل على إثبـــات واجب الوجـــود لذاته ، بحسب اعتبـــار حـــال الوجـــود من حيث إنه وجـــود. قـــال : «ولا حاجة فيه إلى اعتبار حال وجـود غـيره فإنا نقـول لا شك أن في الوجـود موجودا. فنقول ذلك الموجود إن كان واجبا

---

(1) بأحكام (س).
(2) إثبات وجود واجب لذاته (س).
(3) من (ز).
(4) من (س).

لذاته فهو المقصــود ، وإن كــان ممكنا لذاته فلا بد له من الواجب لذاته فثبت أن اعتبار حـال الموجـود من حيث إنه موجود ، يشهد بوجود موجـود ، هو واجب الوجـود لذاتـه» فهذا ما قاله ثم رجح هذا الطريق (على الطريق) [1] الـذي يستدل فيه بإمكان ما سواه على وجوده.

واعلم ان البحث المستقصى (يــدل) [2] على أن هــذا الكلام ليس بقــوي (وذلــك) [3] لأنا إذا قلنا : الموجــود إما واجب لذاته ، أو ممكن لذاته ، فـــإن كــــان ممكنا لذاته ، امتنع رجحان وجوده على عدمه إلا لمرجح ، فهذا استدلال بوجـود الممكن على وجـود الـواجب ، فثبت أنه لا سـبيل إلى إثبات واجب الوجـود إلا بهـذه المقدمـة. وأيضا : فهب أن الطريق الـذي ذكـره يـدل على إثبـات واجب الوجــود لذاته ، إلا أنه (يبقى) [4] الشك في أن ذلك الموجـــــــود الـواجب لذاته ، هل هو هـذه الأجسـام أو غيرهـا؟ فما لم يقم البرهـان على أن هـذه الأجسـام ممكنة لـذواتها ، لم يقـــدر على الحكم باحتياجها في وجودها إلى المـــؤثر [5] والمرجح.

فيثبت بما ذكرنا : أن معرفة واجب الوجــود لذاته ، لا تحصل [6] إلا إذا اعتبرنا أحوال وجود هـذه المحسوسـات ، فإنا إذا بينا أنها ممكنة لذواتها ، ثم بينا أن الممكن لذاته لا بدّ له من المرجح ، ثم بينا أن التسلسل والـدور بـاطلان ، فعند ذلك يمكننا الجزم بإثبات موجود واجب الوجود لذاته. فهـذا حاصل الكلام في الاسـتدلال بوجـود غـير الله على وجود الله تعالى.

وأما الطريق الثـاني ، وهو طريق أصـحاب الرياضة : فهو طريق عجيب [7] أكيد قـاهر فـإن الإنسـان إذا اشـتغل بتصــفية قلبه عن ذكر غــير الله وداوم بلســان جســده ، ولسـان روحه على ذكر الله ، وقع في قلبه نـور وضـوء [8] وحالة قـاهرة وقـوة عاليـة. ويتجلى لجـوهر النفس أنـوار عالية علوية وأســـرار إلهية ، وهي مقامـــات ما لم يصل الإنسان إليها ، لا يمكنه الوقوف عليها على سبيل

---

(1) من (ز).
(2) من (ز).
(3) من (س).
(4) يقع (س).
(5) المدبر (س).
(6) نحتاج (س).
(7) عجيب لذيذ قوي ماهر (ز).

(8) صبر ونور (س).

التفصيل ، وأنا أنبه على مقامات لا بد من الوقوف عليها ، ليصـير ذلك التنبيه [1] سـببا للاحـتراز عن الأغلاط الواقعة فيها.

فالمقام الأول [2] من المقامات المعتبرة في هذا الباب :

إنه قد ثبت عنـدنا : أن النفـوس الناطقة البشـرية ، مختلفة بالماهية والجوهر. فبعضـها مشـرفة إلهية علوية ، وبعضها ظلمانية كدورية سفلية. وقد بالغنا في تقرير هـذه المعاني في كتاب «النفس».

وإذا ثبت هذا ، فنقول : إن في النفوس ما يكـون في أصل الجـوهر ، والماهية : نفسا إلهية قابلة إلى حضـرة القدس ، كثـيرة الحب لها ، متوغلة في درجـات معرفتهـا. ومنها ما قد حصل لها شيء من هذه الأحوال إلا أنها تكون ضـعيفة ، ومنها نفـوس كـدرة ظلمانية خالية عن هـذه الجـواذب الإلهية ، والنـوازع الروحانية ، غريقة في بحر الهوى [3] ، وظلمات عالم الحس والخيال. ولأجل المبالغة في إيضاح هذه المعاني أضرب له مثلا فأقول : (إن جبـال العـالم وتلاله على قسـمين : منها ما يتولد فيه شـيء من المعادن ، ومنها ما لا يكون كذلك. والاستقراء يدل على) [4] أن الجبـال الخالية عن المعـادن أكـثر بكثـير من الجبـال التي تتولد فيها المعادن. ثم نقول : الجبال التي تتولد فيها المعـادن ، منها ما يتولد فيه المعـدنيات الخسيسة مثل معـادن النفط والكـبريت والنـورة والملح. ومنها ما يتولد فيها المعـدنيات الشـريفة كالـذهب والفضة واليـاقوت ، واللعل وغيرهـا. ثم الاسـتقراء يـدل على أن الجبـال الـتي يحصل فيها هـذه المعـادن الشـريفة النفيسة ، أقل بكثـير من الجبـال الـتي تحصل فيها هـذه الخسيسـة. ثم نقـول : (هذه) [5] الجبال التي تحصل فيها هذه المعادن الشـريفة ، وهي الأجسـاد السـبعة الذاتية ، نـرى أن كل ما كـان منها أخس ، كـانت معادنها أكـثر ، وكل ما كـان أشـرف كـانت معادنها

(1) لتصير تلك الفضية (ز).
(2) في هذه الجملة تقديم وتأخير في (س).
(3) الهيولي (س).
(4) من (ز).
(5) من (س).

أقل وذلك لأن الاستقراء يشهد بأن معادن الحديد والنحاس والرصاص والابوت أكثر بكثير من معادن الذهب والفضة ، ثم نقول أن معادن الذهب (والفضة) [1] أيضا مختلفة فمن الجبال ما يحتاج فيها إلى العمل الكثير الشاق حتى يحصل منه ذهب قليل ، ومنها ما لا يكون كذلك ، بل العمل القليل السهل قد يوصل إلى وجدان المال الكثير ، وبين هذين الطرفين أوساط متباينة الدرجات في القلة والكثرة ، ثم لا يزال يزداد الخير والكمال ، حتى أنه ربما انتهى الأمر إلى جبل يجد الانسان فيه غارا مملوءا من الذهب (والفضة) [2] (إذا عرفت هذه المراتب ظهر عندك : أن مثل هذا الجبل المشتمل على مثل هذا الغاز. يكون نادرا جدا ولا ينفق الوصول إليه ولا الفوز به إلا في الأدوار المتباعدة جدا) [3] وإذا عرفت هذا فنقول :

لتكن الأرواح البشرية جارية مجرى الجبال والتلال ، ولتكن أنوار معرفة الله ، ومحبته جارية مجرى الذهب الإبريز الخالص ، وكما أن أكثر جبال الدنيا وتلالها خالية عن المعادن ، فكذلك أرواح أكثر الخلق خالية عن الميل إلى عالم الروحانيات ، ثم إن هذا القسم لو بالغ في الرياضة الجسدانية فإنه يقل انتفاعه بها ، كما أن الجبل الخالي عن المعدن لو أتعب الإنسان نفسه في علاجه فإنه لا يجد فيه شيئا البتة.

وأما القسم الثاني : وهو الأرواح التي حصلت فيها هذه المعادن فكما أن الجبال المشتملة على معادن الذهب والفضة مختلفة ، فبعضها يحتاج فيه إلى العمل الكثير ليحصل الفوز بالنفع القليل ، فكذلك هذا القسم من الأرواح منها ما يحتاج إلى الرياضة الشديدة الكثيرة ، ليحصل له القدر القليل من هذه المكاشفات ، ومنها ما لا يكون كذلك ، بل العمل القليل يوصله الى الفوز بالنعم العظيمة.

---

(1) من (س).
(2) من (ز).
(3) من (ز).

وكما أن مراتب الجبال (المشـتملة على المعـادن) [1] مختلفة في القلة والكـــثرة ، اختلافا لا يمكن ضـــبطه ، فكـذلك مـراتب درجـات الأرواح مختلفة بـالقوة والضـعف والقلة والكثرة ، اختلافا لا يمكن ضـبطه ، وكما أنه لا يبعد أن يوجد في النـوادر جبل مشـتمل على غـار مملـوء من الـذهب [2] ، فكــذلك لا يمتنع أن يوجد في الاعصــار المتباعدة إنسان يكون غار روحه ، مملوءا من أنـوار جلال الله.

وإذا وقفت على هذا المثال ، عرفت أنه ليس كل من خـاض في الرياضة ، وإن كـانت على أصـعب الوجــوه ، وجب أن يصل إلى شيء.

وأيضا فليس كل من وصل إلى شـــيء ، فقد وصل إلى الغاية ، بل الغاية في هــذا الطريق ممتنعة ، فكما أنه لا نهاية لجلال الله ، ولعلو كبريائه ، فكـــــذلك لا نهاية لمراتب السعادات في هذا الباب.

فليكن هـذا المثـال نصب عينيك ، وقائما عند خيالك ، لئلا تغـتر ، فتظن أن كل من سـلك وصل ، وكل من طلب وجد ، ونقـول : لا ننكر أن لتلك الرياضـات آثـارا من بعض الوجـــوه ، فـــإن للمـــواظب على العمل أثـــرا من بعض الوجـوه. إلا أنه من الظـاهر أنه ليس التكحل في العيـنين كالكحل.

ونعم ما قاله حكيم الشعراء :

يــراد من القلب نســيانكم   وتأبى الطبــاع على الناقل

وقـــال أرســطاطاليس : «من أراد أن يشـــرع [3] في طلب هــذه المعــارف الإلهية فليســتحدث لنفسه فطــرة أخرى» والمراد منه أن يبالغ الإنسـان في تجريد عقله من علائق الحس (والوهم) [4] والخيال. هذا ما في هذا المقام.

---

(1) من (ز).
(2) ذهبا إبريزا (س).
(3) الشروع (س).
(4) من (ز).

وأما المقام الثاني :

فهو أن حاصل هـــذا الطريق : إخلاء القلب عن ذكر غـير اللـه. فـإن جـوهر النفس ، كأنها بالجبلة الأصـلية والغريزة الفطرية ، عاشقة [1] على حضـرة جلال الله ، إلا أنها (لمـا) [2] تعلقت بهـذا البـدن واشـتغلت بهـذه اللـذات الجسدانية والطيبـات الخسيسة (صـار) [3] اسـتغراقها في هـذا الجـانب ، مانعا لها من الانجـذاب الى الـوطن [4] الأصـلي ، والمركز الـذاتي ، فـإذا بـالغ الإنسـان في إزالة هذه العوارض ، بقيت جوهرة النفس مع لوازمها الأصلية ، وارتفع الغبار الحاجب ، والغطـاء المـانع. فحينئذ يظهر فيه نور [5] جلال الله. فليجتهد الانسان في هـذا البـاب بمقـدار ما يحصل له الالتـذاذ بـالوقوف على ذرة من أنـوار ذلك العلم ، فإنه إذا حصلت تلك السـعادة قـويت اللـذة وعظم الابتهـاج ، ويصـير ذلك من أعظم الجـواذب له إلى الانصراف إليه والإقبال عليه.

وأما المقـام الثـالث من المقامـات المعتـبرة في هذا الباب :

أن صـاحب الرياضة ، إن كـان خاليا عن طريق النظر والاسـتدلال ، فربما لاحت له في درجـات [6] الرياضـات ، مكاشفات قوية (واحوال) [7] عالية قـاهرة ، يـتيقن بها أنها أحـوال نهايـات المكاشـفات ، وغايـات الـدرجات ، ويصـير ذلك عائقا له عن الوصول إلى المطلوب ، أما إذا كـان قد مارس طريقة النظر والاستدلال ، وميز مقام ما يمتنع عن مقام ما لا يمتنع ، كـان آمنا من هـذه المغالطة ، ولو اتفق لإنسان كان كاملا في طريقة الاستدلال الفكري ، ثم رزق الكمال في طريقة التصـفية والرياضة ، وكـانت نفسه في مبدأ الفطرة ، عظيمة

---

(1) مناسبة لحضرة (س).
(2) من (ز).
(3) وصار (س).
(4) القطر (س).
(5) نعت (س).
(6) حركات (س).
(7) من (س).

المناسـبة ، لهـذه الأحـوال ، كـان ذلك الإنسـان واصلا في هــذه المــدارج والمعــارج إلى أقصى الغايــات ونقل عن أرسـطاطاليس ، أنه قـال : «كنت أشـرب فلا أروى. فلما شــربت من هــذا البحر ، رويت ريا لا ظمأ بعـده». وهــذه الأحـوال لا يشـرحها المقـال ، ولا يصل إليها الكلام ، ومن لم يذق لم يعرف ، ومن لم يشاهد لم يصــدق. والله أعلم بالمغيبات.

الفصل الرابع

في

ضبط معاقد هذا العلم

أعلم ان الإنسـان له أحـوال ثلاثة : الماضي والحاضر والمستقبل.

أما الماضي : فهو يريد أن يعـرف أن هـذه الأحـوال كيف كـانت في الماضـي؟ وذلك لا يحصل إلا بـأن يعـرف المبدأ الأول ويعـرف صـفاته ، ويعـرف أنه كيف صـدر عنه هذه الأحوال؟ فهذه مقدمات ثلاث. وعلى طريق كل واحد منها عقدة هائلة.

أما معرفة الـــذات فهي أنا لو حكمنا بكـــون ذاته مساوية لشـيء من هـذه الأشـياء الـتي أدركناها بحواسـنا ووجـدانات نفوسـنا ، ووجـدانات عقولنا ، لـزم كونه ممكنا لذاته ، وهو محـــال. وإن حكمنا بكـــون تلك الـــذات المخصوصة مخالفة لجميع هذه الموجـودات الـتي عقلناها وعرفناها بقي العقل متحـيرا والها ، لا يهتـدي الى شـيء. فالحاصل أن العقل إذا أثبت تلك الحقيقة على وجه يصل إدراكه إليه لم يعرفه البتة ، لأن كل ما كـان كـذلك فهو ممكن الوجـود ، لا واجب الوجـود ، وإن أثبته بحيث يكـون مخالفا لحكمة هـذه الحقـائق ، فحينئذ يعجز عن معرفته من حيث هو هو ، وإذا عجز عن معرفته ، وعن تصـــوره فكيف يمكنه أن يصـــفه بصـــفات الجلال والعظمة والتقديس؟ فهذا موقف مهيب في معرفة الذات.

وأما معرفة الصفات ففيها مقامـان مهيبـان جدا جدا :

المقام الأول :

إن تلك الصفات إن كانت مغايرة للذات ، كانت [1] حقيقة الإله مركبة من ماهيات كثيرة ، وكل مركب ممكن ، فالواجب لذاته ، ممكن لذاته ، وهو محال ، وإن كانت الصفات عين الذات فهو أيضا مشكل لوجهين :

الأول : إن كل واحد من ماهيات هذه الصفات ، قد يعرف مع الذهول عن حقيقة الذات (المخصوصة) [2] ولو كانت (الذات) [3] عين الصفة ، لامتنع ذلك.

الثاني : إن لكل واحدة من الصفات ماهية غير ماهية الصفة الأخرى ، فلو كانت الصفات عين الذات الواحدة ، لكان (الشيء) [4] الواحد لا يكون واحدا ، بل ماهيات مختلفة. وهو محال.

المقام الثاني من المقامين المهيبين :

إن علم الله تعالى لا بد وأن يكون محيطا بما لا نهاية له من الكليات والجزئيات ، وقدرة الله تعالى لا بد وأن تكون نافذة في كل الممكنات ، وإحاطة الصفة الواحدة بأمور لا نهاية لها على سبيل التفصيل مع أنه لا يشغله شأن عن شأن أمر ما وجدناه من نفوسنا وعقولنا ، فكان تصور إدراك هذه المعاني صعبا على العقول البشرية.

وأما معرفة الأفعال : ففيه موقف حارت فيه العقول وضلت الأفهام ، وهو أن إسناد الأثر المعين إلى مؤثر لا يتعين البتة ، (كيف يعقل؟) [5] فإنه ما لم يحدث

(1) كانت معان مركبة من ماهيات كثيرة (س).
(2) من (ز).
(3) من (ز).
(4) من (ز).
(5) من (ز).

له إرادة (أو تغـــير وقت) [1] أو حـــدوث مصـــلحة أو زوال عائق فإنه يمتنع أن يصير فاعلا بعد أن لم يكن كذلك. وأما القائلون بحدوث العالم :

فقد احتاجوا إلى دفع هذه العقدة.

وأما القائلون بقدم العالم :

فقد ظنوا أنهم تخلصوا من هذه العقدة ، وليس الأمر كذلك ، فإنه لا شك في حدوث الصور والأعـراض في هـذا العالم ، وأن هذه الأحوال قد توجد بعد عـدمها وتعـدم بعد وجودها ، فإن أسـندنا كل حـادث إلى حـادث آخر من غـير استنادها إلى موجود قديم فهو محـال ، وإن وجب انتهاؤها واسـتنادها بـالآخرة إلى موجـود هو واجب الوجـود لذاته ، منزه عن جهات التغير ، فقد عاد الإشكال.

واعلم أن هذه الإشكالات التي نذكرها هاهنا ، الغرض منها : التنبيه على هذه الإشـكالات وأما [2] تقرير كل واحد منها فسيجيء على سبيل التمام والكمال في موضعه من هذا الكتاب (إن شاء الله تعالى) [3] ، فهذا هو الإشارة إلى معرفة الماضي.

وأما البحث عن الأحـوال الحاضـرة : فهو أن الإنسـان محتـاج إلى أن يعــرف : أي الاعتقــادات ، وأي الأعمــال يسـوقه إلى الفـوز بالسـعادة الكـبرى والدرجة العظمى ، وأي الاعتقادات والأعمال بالضد من ذلك؟

وأما البحث عن المســتقبل : فهو أن يعـــرف أن له معادا. ثم ذلك المعاد يحتمل أن يكون روحانيا فقط (أو أن يكون جسمانيا فقط) [4] أو أن يحصل القسـمان معـا. وأن يعرف أحوال سعادته وشقاوته في ذلك المعاد.

---

(1) من (س).
(2) تعريف (س).
(3) من (س).
(4) من (س).

فهذا ضبط أبواب العلم الإلهي

وعند هــذا ، يظهر على ســبيل الاســتقراء : أن هــذا العلم يشتمل على عشرة أقسام :

القسم الأول : تقرير الـدلائل (الدالـة) [1] على وجـود موجود واجب الوجود لذاته.

والقسم الثـــاني : الكلام في صـــفاته الســـلبية وهي صفات الجلال ، ويـدخل فيه أنه فـرد مطلق [2] ، مـبرأ [3] عن جميع جهات [4] الكثرة (وصفاته السلبية) [5] ، ويلزمه كونه منزها عن الضد والند ويلزمه كونه منزها عن الجسمية والحيز والمكان.

والقسم الثـــالث : الكلام في صـــفات الإكـــرام وهي العلم والقدرة والإرادة والرحمة.

والقسم الرابع : الكلام في أفعاله وهو على ثلاثة أقسام.

أحدها : أنه هل هو دائم في كونه فاعلا وجوادا؟

الثـــاني : في الكلام في كيفية صـــدور الأفعـــال عنه ، ويدخل في هذا الباب.

ضبط مذاهب أهل العـالم ، وإيـراد ما في كل مـذهب من تلك المـذاهب من الـدلائل القاصـرة ، ومن الشـبهات الطاعنة.

الثالث : الكلام في القضاء والقدر.

والقسم الخامس : الكلام في شرح كلمته في تخليق العالم الأعلى والأسفل

---

(1) من (ز).
(2) مجرد (س).
(3) منزه (س).
(4) علائق (س).
(5) من (س).

بحسب القوة العقلية البشـرية ، والتنبيه على أن الوصـول الى كنه هذا الباب ، مما لا سبيل للخلق ، إلى معرفته.

ويدخل فيه : بيان أن العالم الجسماني ، هل هو واحد ، أم لا؟

والقسم الســـــادس : الكلام في مـــــراتب الأرواح المقدسة وبيـان درجـات الملائكة الروحـانيين والكروبـيين على اختلاف درجاتها.

والقسم السـابع : الكلام في حقيقة المكـان والزمـان وتفصيل القول فيهما.

والقسم الثـامن : الكلام في النبـوة وشـرح حقيقتهـا. واختلاف مذاهب الناس فيهـا. وتقرير ما في كل واحد من تلك المذاهب من الوجوه المقوية والوجوه الطاعنة.

والقسم التاسع : (الكلام)[1] في كيفية اكتســـــاب الصـــفات الفاضـــلة الـــتي معها تصـــير النفس من جملة السعداء الأبرار ، لا من زمرة الأشقياء الفجار.

والقسم العاشر : الكلام في المعـــــاد الروحـــــاني والجسماني. وشرح صفات كل واحد من هذين القسمين.

وهاهنا آخر الكلام في العلم الإلهي.

ونسـأل الله المعونة والتوفيق في الوصـول إلى هـذه المطـــالب العالية ، والمقاصد المقدسة بحسب القـــوة البشرية ، والطاقة الإنسانية.

وهذا تمام الكلام في المقدمة.

(1) من (ز) واعلم : أن القسم التاسع هو في علم الأخلاق. والقسم العاشر هو في المعاد الروحاني والجسماني. والمؤلف انتقل إلى رحمة الله تعالى من قبل أن يكتب في الأخلاق وفي المعاد.

الجزء الأوّل

في الدّلائل الدّالّة على إثبات الإله لهذا العالم المحسوس. وإثبات كونه واجب الوجود لذاته.

تمهيد :

اعلم أن هذا الكتاب مرتب على ثلاثة أقسام [1] :

القسم الأول : في ذكر الدلائل القطعية اليقينية.

والقسم الثاني : في ذكر الدلائل الإقناعية القوية.

[والقسم الثالث : في الكلام في الوجـوب والوجـود ، والإرادات والتعين والماهية ، وما يشـــبهها من المطـــالب والمباحث] [2].

---

(1) قسمين : في الأصل.

(2) هذا القسم مذكور بعد الفصل الثالث من القسم الثاني.

القسم الأوّل

من الجزء الأوّل

من علوم هذا الكتاب

في ذكر الدّلائل القطعيّة اليقينيّة

المقدمة

في

بيان معاقد ضبط هذا الباب

اعلم أنا إذا أردنا إثبـــات موجـــود لا تحكم بوجـــوده حواسنا ، ولا تحكم بوجوده أيضا فطرة [1] نفوسـنا وعقولنا ، فهـذا مما لا سـبيل إليه إلا بطريق واحد ، وهو أن يحكم عقلنا الصريح بـأن هـذه الموجـودات الـتي نحكم بوجودها بحسب حواســنا ، وعقولنا ، محتاجة إما في وجودها ، أو في وجود صفة من صـفاتها إلى وجـود موجـود غـائب عن حواسنا وأوهامنا ، وبهـذا الطريق يتمكن العقل من إثبـات ذلك الموجــود الغــائب. إذا عــرفت هــذا فنقــول : منشأ الحاجة إما الإمكـــان ، وأما الحـــدوث ، وإما مجموعهما ، فهـذه أحـوال ثلاثة وهي إما أن تعتـبر في الـذوات أو في الصفات ، فللمجموع طرق ستة :

أولها : إمكان الذوات.

وثانيها : إمكان الصفات.

وثالثها : حدوث الذوات.

ورابعها : حدوث الصفات.

وخامسها : مجموع الإمكان والحدوث في الذوات.

وسادسها : مجموع الإمكان والحدوث في الصفات.

فهذه هي الطرق التي يمكن الاستدلال بها على إثبات موجـود واجب الوجـود لذاته وهـذا تمـام الكلام في هـذه المقدمة.

---

(1) فطرتنا وعقولنا (س).

الفصل الأول

في

مراتب مقدمات هذه الدلائل

على الوجه المشهور عند الحكماء

[1] نقول : لا شك في وجود موجود ، وكل موجود فإما أن تكون حقيقته مانعة من قبول العدم ، وإما أن لا تكون. فالأول هو الواجب لذاتـه. والثـاني هو الممكن (لذاتـه) [2]. فثبت أنه لا بد من الاعتراف بوجود موجــود ، وثبت أن كل موجــود ، فهو إما واجب لذاته (وإما ممكن لذاتــه) [3] ينتج أن في الوجود ، إما موجــود واجب الوجــود [4] لذاته ، وإما موجود لذاته ممكن لذاته ، كان الأول فهو المطلوب ، وإن كان الثاني فنقول الممكن لذاته لا يترجح أحد طرفيه على الآخر ، (إلا بمرجح) [5] وذلك المـرجح إن كـان واجب لذاته فهو المطلوب.

وإن كـان ممكنا لذاته عـاد التقسـيم الأول فيه ، فإما أن يتسلسل أو يــدور ، وهما محــالان، وإما أن ينتهي إلى أن ينتهي إلى موجود واجب الوجود لذاته وهو المطلوب.

واعلم أن هذا الدليل مبني على مقـدمات : أولها : أن الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا لمرجح. وثانيها : بيان [6] أن هذه الحاجة حاصلة في

---

(1) التنظيم على وفق (س).
(2) من (س).
(3) من (ز).
(4) من (ز).
(5) من (س).
(6) أن يقال (س).

حـــال الحـــدوث أو في حـــال البقـــاء؟. وثالثها : أن ذلك المرجح يجب أن يكون موجودا. ورابعها : [أنه يجب] [1] أن يكـون موجـودا حـال حصـول الأثـر. وخامسـها : أن الـدور باطل. وسادسها : أن التسلسل باطـل. وعند تمـام الكلام في تقرير هـذه المقـدمات الست يحصل الجـزم بأنه لا بد من الاعتراف بوجود [موجود] [2] واجب الوجود لذاتــه. [ثم إذا بينا بعد ذلك أن هذا العالم المحسـوس يمتنع أن يكـون واجب الوجود لذاتـه] [3] ، فعند ذلك نعلم أن هـذا العـالم المحسـوس يحتـاج في وجـوده إلى وجـود موجـود واجب الوجـود لذاته ، وهو المطلـوب. فلنفـرد لتقرير كل مقدمة واحدة من هذه المقدمات : فصلا.

---

(1) من (س).
(2) من (س).
(3) من (ز).

الفصل الثاني

في

بيان ان الممكن لا يترجّح أحد طرفيه على الآخر الّا لمرجح

اعلم أن العقلاء لهم في هذا الموقف قولان :

الأول : أن هذه المقدمة بديهية.

والثاني : أنها برهانية.

أما القـائلون بـالقول الأول فقد احتجـوا على صـحة مذهبهم بأن قـالوا : إنا رأينا جمهـور العقلاء مطبقين على أنهم إذا أحسوا بحدوث حادث طلبوا له سببا ، وإذا سمعوا صوت إنسـان اضـطروا إلى العلم بحضـور ذلك الإنسـان ، وإذا رأوا حدوث بناء قطعوا بوجود باني ، بل نزيد ونقول : إن هذا العلم حاصل في نفوس الأطفـال الـذين لم يبلغـوا إلى كمـال العقل ، وذلك لأن الطفل إذا كـان له مكـان وموضع يختص هو به بالتصرف فيه ، فـإذا وجد فيه طعاما لم يضـعه فيه ، أو غـاب عنه شـيء [وضـعه [1]] فيه ، فإنه يصيح ، ويقول : من الذي أخذه؟ ومن الذي وضـعه؟ وذلك يدل على أن فطـرة ذلك الطفل تشـهد بـأن الممكن لا بد له من مرجح ، [والحادث لا بد له من محدث [2]] وإذا كـان هـذا العلم مركـوزا في [غريـزة[3]] نفس ذلك الطفل ، علمنا أنه أقوى العلوم البديهية ،

---

(1) من (ز).

(2) من (ز).

(3) من (ز).

بل نقـول : إن هـذا النـوع من الإدراك مركـوز في نفـوس البهـــائم ، وذلك لأن البهيمة إذا ســـمعت صـــوت الحية ، فرت. وليس فرارها إلا لأن شعورها بصـوت الحية يقتضي شعورها بوجود الحية، فـدل هـذا على أن انتقـال الفطـرة والنفس من الأثر إلى المؤثر حاصل في نفوس الأطفـال [1] [بل هو أمر [2]] حاصل في نفوس البهائم.

فإن قيل الكلام على ما ذكرتم من وجوه :

الأول : إن هذه الاعتبـارات الـتي ذكـرتم إن صـحت ، فإنها إنما تدل على أن العلم بافتقار المحـدث إلى المـؤثر [علم ضــروري [3]] ولكنها لا تــدل على أن العلم بافتقــار الممكن إلى المؤثر علم ضـروري ، فـأين أحد البـابين عن الآخر؟

فــإن قــال قائل : إنا نجد العلم البــديهي حاصلا بــأن الوجود والعدم لما اسـتويا اسـتحال رجحـان أحـدهما على الآخر إلا لمرجح ، فعلمنا أن العلم البــديهي كما حصل في افتقــار المحــدث إلى المــؤثر [4] ، فهو أيضا حاصل في افتقار الممكن إلى المرجح.

فنقــول في الجــواب عن هــذا الســؤال : إن قــولكم الوجود والعدم لما استويا بالنسـبة إليه لم يـترجح أحـدهما على الآخر إلا لمـرجح ، إنما جـزم العقل به ، لأن قــولكم يـترجح أحد الطـرفين على الآخر يـوهم حـدوث [ذلك [5]] الرجحــان ، وإنه أمر حصل بعد أن لم يكن. فهــذا الجــزم إنما حصل من تخيّل [معــــنى [6]] الحــــدوث لا من نفس الإمكان المجرد ، والدليل عليه : أنا إذا أزلنا وهم الحـدوث بالكلية ، واعتبرنا معنى الإمكان خاليا عن توهم الحـدوث ، وذلك في الممكن البــــاقي في حــــال بقائه [لا نجد في العقل جزما بافتقــار الممكن حــال بقائه إلى المــؤثر، بل الغالب على الأوهام استغناء الباقي في حال بقائه [7]] عن المؤثر ،

(1) الأطفال والبهائم (س).
(2) من (ز).
(3) من (ز).
(4) المدير (س).
(5) من (ز).
(6) من (ز).
(7) من (س).

وأنه يبقى بذاته إلى وقت طريان المزيل المعـدم ، فعلمنا أن ذلك الجزم لا يحصل إلا عند حصـول الحـدوث ، أو عند تخيل معنى الحدوث ، وأما الإمكان إذا عـرى عن خيـال [1] الحـدوث فـإن صـريح العقل لا يحكم بكونه سـببا لاحتياجه إلى الغير.

السؤال الثاني على أصل الكلام : أن نقول : لا نسـلم أن العقلاء يجزمون بافتقار الممكن إلى المـرجح ، والـذي يدل عليه وجوه :

الأول : إن القائلين [2] بحـدوث العـالم أكـثر عـددا من القـائلين بقدمه ، ثم إنهم مع كـثرتهم يلـتزمون أنه تعـالى صار فاعلا للعالم بعد أن لم يكن فاعلا له ، ثم اتفقوا على أن تجـدد هـذه الفاعلية ليس بسـبب ، فهـؤلاء قد اتفقـوا على حصول معنى الحـدوث والتجـدد في هـذه الصـورة لا لسـبب ، ولو كـان امتنـاع ذلك معلوما بالضـرورة لامتنع إطباق العقلاء عليه.

الثاني : إنهم يقولـون : الهـارب من السـبع إذا عن له طريقان متساويان من كل الوجوه فإنه يختار أحدهما دون الثـاني ، لا لمـرجح ، [وكـذلك من خـير بين الشـرب من قـدحين من المـاء متسـاويين ، فإنه يختـار أحـدهما دون الثاني لا لمرجح] [3] وفي أمثلة هذا الباب كـثرة مشـهورة. فههنا اتفق الأكثرون على أنه يحصل الرجحان لا لمـرجح ، ولو كـانت هـذه المقدمة معلومة الامتنـاع بالبديهية ، لما ذهب إلى القول بصحتها طائفة عظيمة من العقلاء.

الثـالث : إن طائفة عظيمة من المتكلمين ذهبـوا إلى أن الذوات متساوية في كونها ذوات [قالوا] [4] ويـدل عليه وجهان :

الأول : إن الـــذات يمكن تقســـيمها إلى الـــواجب والممكن والمجرد والمادي ، فمورد التقسيم مشـترك بين الأقسام.

---
(1) حال (س).
(2) القائل (س).
(3) من (س).
(4) من (ز).

الثـاني : إنا إذا عقلنا الـذوات. فـإن عقلنا بعد ذلك : كونه واجبا لذاته ، بقي المعتقد الأول. وإن اعتقـــدنا كونه ممكنا [لذاتــه] [1] زال اعتقــاد كونه واجبا لذاته ، ولكن لا يـــزول اعتقــاد كونه ذاتا [فثبت أن كونه ذاتـــا] [2] قـــدر مشترك بين الـواجب والممكن والمـادي [3] والمجـرد ، إذا ثبت هذا فنقول : لا شك أن ذات واجب [4] الوجود ممتـازة عن سـائر الـذوات بقيد من القيـود ، [وكـذلك ذات العقل ممتـــازة عن ذات الجسم بقيد من القيـــود] [5] إذ لو لم يحصل أمر من الأمـــور ، به يحصل الامتيـــاز ، لما حصل الامتيـاز البتة ، إذا ثبت هـذا فنقـول : ثبت أن الـذوات من حيث إنها ذوات أمـــور متســـاوية ، ثم إن كل واحد منها اختص بـأمر لأجله امتـاز عن غـيره ، فاختصـاص كل واحد منها بذلك الممـيز ، إن كـان لأمر آخر لـزم إما الـدور وإما التسلسل وهما محالان ، فوجب أن يكون ذلك الاختصـاص حاصلا ، لا لأمر ولا لمــرجح ، فثبت بهـذا الـدليل : وقــوع الممكن لا عن مــرجح. وأيضا : فهو قــول قــال به طائفة عظيمة من العقلاء. وكل ذلك يبطل القــول بــأن افتقــار الممكن إلى المرجح مقدمة معلومة بالبديهة.

السؤال الثالث : إنا كما رأينا أن أكـثر العقلاء أطبقـوا على أن الحادث لا بد له من محـدث ، والبنـاء لا بد له من باني ، فكـذلك نـراهم مطبقين على مقـدمات أخـرى ، مع أن المتكلمين يزعمون أنها [غير] [6] صحيحة.

فالأول : إنهم كما استبعدوا حدوث البناء من غير باني ، فكذلك اسـتبعدوا حـدوث البنـاء من غـير مـادة سـابقة ، مثل أن يحـدث البنــاء من غــير ســبق تـراب ولا حجر ولا خشب ، فلو صـار جـزم العقلاء بافتقـار البنـاء إلى الفاعل حجة [7] [في صحة هذه المقدمة ، وجب أن يكون] جزمهم بافتقــار البنــاء إلى مــادة ســابقة حجة في صــحة هــذه المقدمة ، إلا أن المتكلمين يزعمـون أنه لا يحتـاج حـدوث الشيء إلى مادة سابقة وذلك يدل على أن إطباق جمهور العقلاء بحكم

---

(1) من (ز).
(2) من (س).
(3) والمفارق (ز).
(4) إن ذات واجب (س).
(5) من (س).
(6) من (س).
(7) حجة لصار جزمهم ... الخ (س).

الفطرة الأصلية لا يدل على كون ذلك الحكم صحيحا. فإن قـالوا إنهم مطبقـون بحكم الفطـرة الأصـلية على افتقـار البناء إلى الباني ، وليسوا مطبقين على افتقـار البنـاء إلى المادة السابقة بدليل أن المتكلمين يخـالفونهم في صـحة هذه المقدمة.

فنقـول في الجـواب عن هـذا السـؤال : إنا إذا أردنا تميـيز القضـايا الفطرية الأصـلية [1] عن غيرها ، فـالمعتبر في ذلك التميـيز حكم الفطر الأصـلية [2] الـتي لم تتعـود المشـاغبات والمجـادلات ولم تـألف الـتزام المكـابرات ، ومن المعلوم أن حكم جمهور الخلق في إحدى القضـيتين مثل حكمهم في القضية الأخرى. بقي أن يقال : إن افتقار البنـــاء إلى المـــادة الســـابقة يخـــالف فيه طائفة من المتكلمين.

فيقـال : وافتقـار البنـاء إلى البـاني يخـالف فيه قـوم آخـرون ، فـإن كـان ظهـور [3] المخالفة من الجمع القليل قادحا في كون القضـية بديهية ، فهـذا المعـنى حاصل في الطرفين ، وإن كان لا عبرة بموافقة أهل الجدل والشغب وبمخـــالفتهم ، وإنما العـــبرة بحكم الفطـــرة الأصـــلية والنفــوس الخالية عن النقــوش الباطلة ، فهــذا المعــنى حاصل في البابين فظهر أنه لا سبيل إلى الفرق.

والثاني : إنا نـرى العقلاء مطبقين على أن الشـيء لا يحـــدث إلا في زمـــان معين [ومكـــان معين] [4] ثم [5] إن المتكلمين زعموا أن حدوث الشـيء لا يتوقف على سـبق زمان معين ومكان معين ، وإلّا لـزم القـول بقـدم الزمـان والمكـان ، وإذا ثبت هـذا فنقـول : إطبـاق العقلاء على افتقـار الحـادث [إلى الفاعل ليس أقـوى عند العقل الأول من إطباقهم على افتقار الحادث] [6] إلى الزمان والمكـان ، فإن جاز التكذيب في أحد البابين جاز في الباب الثـاني [7] ، وإن وجب التصديق في أحد البابين ، وجب في الباب [الثاني] [8] فثبت أن الفرق باطل.

---

(1) البديهية (س).
(2) فإنا نعتبر في ذلك تمييز الفطرة الأصلية (س).
(3) طريق (س).
(4) من (ز).
(5) من (ز).
(6) من (س).
(7) الآخر (س).
(8) من (س).

والثالث : وهو أن العقلاء يجزمـون بـأن البنـاء المعين في الدار والمدرسة لا يحصل إلا من إنسان يتـولى إصـلاح حال ذلك البناء [فأما أن يحدث ذلك البناء] [1] من غــير أن يتولاه إنسان ، فذلك مسـتبعد عند الكل ، حـتى إن إنسـانا لو ادعى أنه غاب بـالأمس عن الصـحراء المعينة ، ثم عـاد إليها في اليوم الثاني ، فوجد الـدور والبسـاتين قد حـدثت من غــير أن يحضر هنـاك إنسـان يتـولى إصـلاحها ، فـإن جمهور العقلاء يكذبون هذا القول ، فهذا الجزم حاصل في عقول الجمهـور ، ثم إن هـذا الجـزم باطل عند المتكلمين فإنهم يجوزون أن يخلق الله تعـالى ذلك البنـاء ابتـداء من غير واسطة إنسان ، ويجــوزون أيضا أن ملكا من الملائكة تــولى إصــلاحه ، أو واحــدا من الجن والشــياطين تــولى إصلاحه ، فثبت بهذا : أن المتكلمين أطبقـوا على أنه ليس كل ما يحكم به جمهور الخلق بحسب ما لهم من الفطـرة الأصـلية والغريـزة السـليمة ، وجب أن يكـون ذلك الحكم حقا ، وإذا ثبت هـــذا وثبت أنه لا تعويل لكم على صــــحة قــولكم : «إن الحــادث لا بد له من محــدث» إلا على أن جمهــور الخلق يحكمــون بصــحة هــذه المقدمة بمقتضى الفطرة الأصلية ، ثبت أن هذه المقدمة ضعيفة.

السؤال الرابع : أن نقـول : إن دل ما ذكـرتم على أن العلم بافتقار الممكن والمحدث إلى المـؤثر علم ضـروري ، فههنا وجوه تدل على أن هذا العلم ليس بضروري وبيانه من وجوه :

الأول : إنا إذا عرضـــنا على عقولنا : أن الواحد نصف الاثـنين ، وعرضـنا أيضا على عقولنا : أن الممكن لا بـدّ له من مرجح ، وجدنا حكم العقول بالقضـية الأولى أظهر من حكمها بالثانية والتفاوت بين الحكمين في القوة يدل على أن احتمـــال النقيض حاصل في المرجوحية ، وذلك يـــدل على أن هذه المرجوحية ظنية لا يقينية.

فـإن قيل : لا نسـلم وقـوع التفـاوت في جـزم العقل بهـاتين القضـيتين ، فما الـدليل عليـه؟ سـلمنا أنه قد يقع التفاوت بين هذين الحكمين في بعض

---

(1) من (س).

الأوقات ، إلا أنه قد يحصل التساوي بينهما في القوة في بعض أوقات ، فإن من سمع صوت إنسان ، فإنه يعلم بالضرورة حضور ذلك الإنسان ، ويكون هذا العلم مساويا في القوة للعلم بأن الواحد نصف الاثنين. سلمنا حصول التفاوت مطلقا ولكن لا نسلم أن ذلك التفاوت عائد إلى التصديق ، بل هو عائد إلى التصور وبيانه : وهو أن التصديق يتوقف على تصور طرفي القضية ، وتصور أن قولنا : الواحد نصف الاثنين : تصورات جلية غنية عن التعريف [لأنه ليس فيها إلا تصور الواحد والاثنين والنصف ، وهذه التصورات جلية غنية عن التعريف] [1] بخلاف قولنا : الممكن يفتقر إلى المؤثر ، فإن هذا التصديق يتوقف على تصور ماهية الممكن وعلى تصور ماهية الافتقار ، وعلى تصور [ماهية] [2] المؤثر ، وهذه الأمور الثلاثة تصوراتها تصورات غامضة خفية ، فالتفاوت الحاصل في عقول الخلق من هذين الحكمين ، إنما وقع بسبب حصول التفاوت بين تصوراتها ، فأما أن يقال ؛ إن ذلك التفاوت وقع في نفس تلك التصديقات ، فهذا ممنوع.

فما الدليل عليه؟ سلمنا حصول التفاوت بين التصديقات. فلم قلتم : إنه لما كان أحد التصديقين أقوى من الثاني لزم كون التصديق المرجوح ظنيا ، ويمتنع كونه يقينيا ، وما الدليل على أن الأمر كذلك؟ والجواب : ـ أما قوله : «لا نسلم وقوع التفاوت بين حكمنا بأن الواحد نصف الاثنين وبين حكمنا بأن الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلّا لمرجح».

فنقول : هذا التفاوت معلوم ببديهية العقل ، فإنكاره إنكار للبديهي ، ولو جاز لكم أن تصروا على هذا الإنكار ، على سبيل المكابرة ، جاز لغيركم أيضا أن يقول : إني لا أجد من نفسي ، جزم العقل بأن المحدث ، لا بدّ له من محدث.

وبالجملة : فالأصل المعتبر في الفرق بين البديهيات وبين غيرها : ما يجده

(1) من (ز).
(2) من (س).

العقلاء من نفوسهم وعقولهم ، وجدانا ظاهريا جليا. فإن فتحتم باب الإنكار ، على سبيل المكابرة ، انفتحت تلك الأبواب في الكل. وحينئذ يفسد الكل.

وأما الجواب عن السؤال الثاني : وهو أن العقل ، وإن حكم بحصول التفاوت في بعض الأوقات ، فقد يحكم بينها بالاستواء في سائر الأوقات.

فنقول : إن وقوع التفاوت في بعض الصور يكفي في القدح ، وأما حصول المساواة في الصور الكثيرة فإنه لا يفيد الصحة. وبيانه : وهو أن القضية البديهية هي التي يكون [مجرد] [1] تصور موضوعها ، ومحمولها كافيا في جزم الذهن بنسبة أحدهما إلى الآخر ، إما بالنفي أو الإثبات.

فنقول : لو كانت هذه القضية بديهية لكان تصور موضوعها ومحمولها كافيا في إيقاع ذلك التصديق ، ولو كان الأمر كذلك لامتنع خلو حصول هذين التصورين عن حصول ذلك الجزم في التصديق ، وحيث خلا هذان التصوران عن الجزم الحاصل في التصديق ولو في صورة واحدة ، كفي ذلك في العلم ، بأن هذين التصورين لا يوجبان ذلك التصديق ، فإن استثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم ، أما لو حصل هذا الجزم في ألف ألف صورة ، فإنه لا يفيد البتة شيئا لأن استثناء عين التالي لا ينتج شيئا البتة. وأما الجواب عن السؤال الثالث: فمن وجهين :

الأول : إنا لا نسلم أن شيئا من التصورات ، يمكن أن يكون كسبيا. وقد مر تقرير هذا الأصل ، في أول علم المنطق.

والثاني : سلمنا أن التصور يمكن أن يكون كسبيا نستحضر ماهية الممكن ، وماهية الاحتياج ، وماهية المؤثر على أقصى الوجوه في عقولنا وأذهاننا ، فإن الممكن ، لا تفسير له، إلا الذي يقبل الوجود والعدم ، من حيث هو هو. أو أنه الذي لا يلزم من فرض وجوده وفرض عدمه ، من حيث

---

(1) من (ز).

هو هو محــال. وأما الافتقــار ، فلا تفســير له ، إلا أنه هو الاحتيـاج والتوقـف. وأما المـؤثر فلا تفسـير له ، إلا الأمر الذي به ، ولأجله يحصل ذلك الشيء.

إذا عــرفت هــذا فنقــول : إنا بعد استحضــارنا هــذه التصــــورات الثلاثة في عقولنا على أقصى الوجــــوه. إذا نظرنا إلى جزم العقل بصحة قولنا : الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا لمـرجح ، ثم نظرنا إلى جـزم العقل بــأن الواحد نصف الاثــنين ، علمنا بالضــرورة أن الجــزم الأول أضـعف من الجـزم الثـاني. [بكثـير ، وهـذا التفـاوت ليس لأجل التفاوت في التصـورات ، فأما في هـذه الحالة فقد استحضرنا هذه التصـورات على أبلغ الوجـوه ، فعلمنا أن هذا التفاوت إنما وقع في الحكم والتصديق] [1].

وأما الجــــواب عن الســـؤال الرابع : وهو قوله : «ما الدليل على أن أحد الجـزءين ، لما كـان أقـوى من الثـاني كان المرجوح ظنيا لا يقينيا؟».

فنقول : الدليل على أنه يجب كون القضية المرجوحة ظنية لا يقينية : هو أن جزم العقل بهذه القضية المرجوحة ، إما أن يكـــون مع المنع من نقيضــــها منعا كليا ، وإما أن يقال : المنع من النقيض على سـبيل الجـزم غـير حاصل ، فــإن كــان المنع الجــازم من النقيض حاصلا [امتنع وقــوع التفـاوت. وإن كـان المنع الجـازم من النقيض غـير حاصل بل كان احتمال النقيض حاصلا] [2] من بعض الوجوه سواء كان ذلك الاحتمال قريبا أو بعيدا ، كـان ذلك التصـديق ظنا غالبا ، فإن احتمال النقيض يوجب هـذا المعـنى ، وحينئذ لا يكون ذلك الجزم علما ويقينا ، بل يكون ظنــا. فهـذا جملة الكلام في الجواب عن السـؤالات الـتي أوردوها على هـذا الدليل.

الحجة الثانية : في بيــــان أن افتقــــار الممكن إلى المــــرجح ليست مقدمة بديهية ، إنا قد ذكرنا أن جماعة عظيمة من العقلاء ذهبوا إلى أنه لا يجوز [3]

---

(1) من (س).

(2) من (ز).

(3) يجوز (ز).

رجحان أحد طرفي الممكن على الآخر إلا لمرجح ، ولو كانت هذه القضية بديهية لامتنع إطباق الطوائف العظيمة على إنكارها.

الحجة الثالثة : لو كانت هذه المقدمة بديهية ، لكان العلم بافتقار الممكن الباقي حال بقائه إلى المؤثر علما بديهيا لأن الإمكان حاصل فيه ، لكن الأمر ليس كذلك ، فإن أكثر العقلاء يقولون ببطلانه ، ويقولون : إن تحصيل الحاصل محال في بديهة العقول ، فعلمنا : أن العلم [1] بافتقار الممكن إلى المؤثر ليس حكما بديهيا. فهذا تمام الكلام في طرق السؤال والاعتراض.

والجواب : قوله في السؤال الأول : «إن الشبهات التي ذكرتموها ، إنما تدل على أن العلم بافتقار المحدث إلى المؤثر علم ضروري ولا تدل على أن العلم بافتقار الممكن إلى [المؤثر] [2] المرجع ضروري».

فنقول في الجواب [3] عنه طريقان :

الطريق الأول : أن نقول إنه لما ثبت بالوجوه المذكورة أن العلم باحتياج المحدث إلى المؤثر [4] أمر [5] ضروري بديهي.

فنقول : إنه يلزم منه كون الإمكان محوجا إلى المؤثر ، والدليل عليه : أنا إذا فرضنا الشيء قديما أزليا ومع كونه كذلك ، فإذا فرضناه واجب الوجود لذاته [فههنا إذا حصل اعتقاد كونه أزليا وحصل أيضا اعتقاد كونه واجب الوجود لذاته [6]] فمع حصول هذين الاعتقادين ، يستحيل منا أن نعتقد فيه كونه محتاجا في وجوده إلى مرجح ومؤثر ، وهذا يدل على أن منشأ الحاجة إما الحدوث وإما الإمكان ، لأنا عند فرض زوال هذين المفهومين لما امتنع الحكم علينا بالحاجة ، ثبت أن المقتضي للحاجة إما مجموع هذين القيدين أو أحدهما ، وإذا ثبت هذا. فنقول : الحدوث يمتنع أن يكون علة للحاجة ، أو أن يكون جزء العلة ، أو أن يكون شرط العلة ، وإذا سقط الحدوث عن درجة الاعتبار ، بقي

(1) الحكم (س).
(2) من (س).
(3) فنقول : لنا عنه (س).
(4) المحدث (س).
(5) علم بديهي (س).
(6) من (ز).

أن المــؤثر في هــذه الحاجة ليس إلا الإمكــان ، وبهــذا الطريق يظهر لنا أن الإمكان علة الحاجة إلى المؤثر [وأما بيان أن الحدوث يمتنع كونه معتبرا في هذا الباب فسيأتي في تقريره فصل مفرد] [1].

والثـاني : أن نـترك الوجه الـذي ذكرنـاه ، ونقـول إن الممكن هو الذي يكون نسبة الوجـود إليه كنسـبة العـدم ، ومـتى اعتقـدنا أن نسـبة الوجـود ونسـبة العـدم إليه على التســاوي ، حكم صـــريح العقل بأنه يمتنع رجحـــان أحد الجـــانبين على الآخر إلا لأمر منفصل ، والعلم بـــأن الأمر كـذلك علم بـديهي ضـروري ، ومن أنكر ذلك فقد فـارق مقتضى عقله [2] لســانا ، ويعــود إليه ضــميرا ، وإذا عولنا على هــــذا الطريق فلا حاجة بنا إلى ذكر تلك الشــــبهات وتقرير تلك الأمثلة. فهذا هو الجواب عن السؤال الأول.

وأما الســؤال الثــاني : قــولهم : «ان العقــول كما جزمت بأنه لا بدّ للحادث من فاعل ، فكـذلك جـزمت بأنه لا بدّ للحادث من سبق مادة [ذهبت] [3] ومدة ومكان».

فنقول : هذا السؤال غير وارد على الفلاسفة ، فـإنهم يلـــتزمون [أن الحـــادث] [4] كما أنه لا بـــدّ له من فاعل [سابق] [5] فكـذلك لا بـدّ له من مـادة سـابقة ، ومن مـدة سابقة [وبهذا الطريق] [6] فهـذا السـؤال غـير وارد عليهم. وأما القائلون بحدوث المادة والمدة ، فقالوا : الفـرق بين البــابين ظــاهر ، أما المــادة فلأنه لا نــزاع أن الصــور والأعـراض تحـدث عن محض العـدم، [وإذا عـدلنا حـدوث بعض الأشياء عن محض العـدم] [7] فكيف يمتنع في [أول] [8] العقل حــدوث الــذوات أيضا عن محض العــدم؟ وأما المدة فقالوا لا شك أن بعض أجزائها سـابق على البعض ، لا لأجل مدة أخرى وإلّا لزم وقوع المدة في مدة

(1) من (س).
(2) فارق علمه (س).
(3) من (ز).
(4) من (س).
(5) من (ز).
(6) من (ز).
(7) من (ز).
(8) من (س).

أخرى ، ولزم التسلسل وهو محال. فثبت أن سبق الجزء [1] في المـدة ، على الجـزء المتـأخر منها ليس لأجل مـدة اخرى.

وإذا عقل هذا ، فلم لا يعقل سبق عـدم الحـادث على وجوده من غير مدة؟ فثبت بهـذين الطـريقين : أن صـريح العقل لا يقتضي افتقار الحادث في حدوثه إلى سبق مادة ومدة ، لأنه حكم في هاتين الصـورتين بالحـدوث من غـير سـبق مـادة ولا مـدة ، أما في حق الفاعل ، فقد حكم صريح العقل بالافتقار الى الفاعل ، ولم يوجد شيء حدث ، ولا عن الفاعل فظهر الفرق.

أما قوله في المعارضة الأولى : «إن جـزم العقل بقولنا : الواحد نصف الاثـنين ، أقـوى من جزمه بـأن الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا لمرجح».

فـالجواب الحق : أن هـذا التفـاوت ممنـوع وذلك لأن من أزال عن عقله تعود الجدال والمنازعة في كل شيء ، واستحضر في عقله أن نسـبة الوجـود إليه كنسـبة العـدم إليه ، وأنه لا رجحان لأحد الجانبين على الآخر البتة ، جـزم جزما بـديهيا : أنه ما دام يبقى [2] هـذا الاسـتواء فإنه يمتنع حصول الرجحان ، فإن حصل الرجحان فقد زال الاسـتواء وانضم إلى الطرف الراجح شيء آخر ، فـإذا اعتـبر العقل هـذه القضـية على هـذا الوجه ، لم يبق بينها وبين القـول الواحد نصف الاثنين تفاوت.

وأما المعارضة الثانية وهي قوله : «إن جمعا من العقلاء جـوزوا رجحـان أحد طـرفي الممكن على الآخر لا لمرجح ، ولو كانت هذه القضية بديهية لما اختلفوا فيها».

فنقول : لا نسلم أنهم يلتزمون رجحان الممكن لا عن مرجح [3] نعم ربما

(1) جزء المتقدم (س).
(2) مع (س).
(3) مؤثر (س).

لزمهم ذلك على بعض مذاهبهم ، لكن الفـرق بين الإلـزام وبين الالتزام معلوم.

وأما المعارضة الثالثة [1] وهي قولهم : «لو كانت هذه القضـية بديهية ، لكـان العلم بافتقـار الممكن البـاقي إلى المؤثر ، علما بديهيا. وليس كذلك».

فنقول : إن كل من تصـور في الموجـود البـاقي كونه متساويا ، اضطر إلى العلم بافتقـاره إلى المـؤثر [نعم قد لا يحكم بافتقـاره إلى المـؤثر] [2] لاعتقـاد أنه لأجل كونه باقيا صـار أولى بـالوجود ، فأما إذا أزال عن قلبه هـذه الشبهة ، وعلم أنه حـال البقـاء بقي متسـاوي الطـرفين ، كما كـان حـال الحـدوث ، اضـطر إلى العلم بافتقـاره إلى المؤثر.

فهـذا كله هو الكلام في تقرير [3] قولنا : إن العلم بافتقار الممكن إلى المؤثر علم بديهي [والله ولي الهداية والإرشاد] [4].

---

(1) الثانية (ز).
(2) من (ز).
(3) تفسير (س).
(4) من (ز).

الفصل الثالث

في

تقرير قول من يقول : هذه المقدمة استدلالية

أعلم أن الشـيخ الـرئيس أبا علي [ابن سـينا] [1] مضطرب القول في هذا الموضوع ، وذلك لأنه أينما يـذكر هـذه المقدمة في كتبه الطويلة والمختصـرة فإنه يـدعي إقامة البرهان على صحتها ، ثم إنه يذكر تقسيمات طويلة خارجة عن المقصود ، ثم إذا انتهى إلى هـذا القسم الـذي هو المطلوب والمقصود فإنه يدعي فيه البديهـة. وكل من طـالع كتبه بالتأمل التـام عـرف أن الأمر كما ذكرنـاه. فهو في أول الأمر يدعي كونها استدلالية ، وفي آخر الأمر عند ضيق الكلام عليه يدعي كونها بديهية ، ورأيت أبا الحسـين محمد بن علي البصري ـ وهو كـان من أذكيـاء المعتزلة ـ احتج على صـحة هـذه المقدمة في الكتـاب الـذي سـماه بالتصفح ، فقال : «الممكن هو الـذي اسـتوى طرفـاه فلو حصل الرجحان من غير مرجح ، لـزم أن يحصل الرجحـان حال حصول الاستواء وذلك جمع بين النقيضين وهو محـال ، ولقائل أن يقـول : هـذا التنـاقض غـير لازم ، وذلك لأن الممكن هو الذي تكون ماهيته غـير مقتضـية لرجحـان أحد الطـرفين على الآخر [ونقيض القضـية أن يقـال : إن تلك الماهية مقتضية لرجحان أحد الطرفين على الآخر] [2] فأما أن يقـال : إن حقيقته لا تقتضي الرجحـان ، ثم إنه حصل الرجحـان لا لذاته ولا لغـيره ، فعلى هـذا التقـدير لا يلـزم التناقض».

---

(1) من (ز).
(2) من (ز).

وكان هذا الرجل قد ظن أن هذا الرجحان لما لم يكن بسـبب أمر مغـاير ، وجب أن يكـون لذاته ، فحينئذ تكـون ذاته مقتضية لهذا الرجحان ، وذلك يناقض قولنا : إن هـذه الذات غير مقتضية للرجحان ، إلا أن هـذا الكلام إنما يصح لو ثبت أن حصـول الرجحـان [إذا لم يكن لغـيره وجب أن يكون لذاته ، وهذا إنما يصح لو ثبت أن حصول الرجحان] [1] لا لذاته ولا لغيره محال ، فإذا ادعى العلم البديهي بهذه المقدمة ، كـــان ذلك تركا للاســـتدلال وإن ادعى تقريرها بالدليل. فنقول : قد ثبت أن صحة الدليل [الذي ذكرتمـوه] [2] موقوف على صـحة هـذا المطلـوب ، فلو وقفنا صـحة هذا المطلوب على ذلك الدليل لزم الدور ، وأنه باطل. إذا عـرفت هـذا فنقـول : الـذي يعـول عليه في إثبـات هـذا المطلوب وجوه :

الأول : أنا قد بينا أن العلم البـــديهي حاصل بافتقـــار المحدث إلى المـؤثر ، وبينا أيضا : أن علة تلك الحاجة إما الحدوث أو الإمكان أو مجموعهما ، وبينا أيضا أن الحـدوث ليس علة تامة ولا شـــطر العلة ولا شـــرطا لها ، فكـــان سـاقطا عن درجة الاعتبـار بالكلية ، وإذا سـقط الحـدوث عن درجة الاعتبـار لم يبق إلا الإمكـان وهـذا يـدل على أن علة الحاجة هي الإمكان.

الحجة الثانية في تقرير هذا المطلوب : أن نقـول : لا شك أن الممكن هو الذي تكون نسبة الوجـود إليه كنسـبة العـــدم إليه ، وما دام يبقى هـــذا الاســـتواء ، فإنه يمتنع حصول الرجحان ، لأن الاستواء التام ينـاقض [حصـول] [3] الرجحـــان. فثبت : أن دخوله في الوجـــود موقـــوف على حصول الرجحان وهذا الرجحـان لما حصل بعد أن لم يكن ، كـان أمـرا وجوديا ثبوتيا ، والصـفة الوجودية الثابتة لا بـدّ لها من موصـوف موجـود ، ويمتنع أن يكـون [الموصـوف بهذه الصـفة الوجودية هو وجـود ذلك الشـيء ، لأنا بينا أن حصول هذا] 4 الرجحان سـابق على وجـود الممكن سـبقا بالرتبة [لكن المحل سابق على ما يحل فيه سبقا بالرتبـة] 5. فلو قلنا : إن

---
(1) من (س).
(2) من (س).
(3) من (س).

محل هــذا الرجحــان هو أن تلك الــذات حــال صــيرورتها موجــودة : لــزم كــون هــذا الرجحــان ســابقا على ذلك الرجحــان من حيث أن المحل ســابق على الحــال. وذلك دور والدور باطل ، فثبت أنه ليس محل هـذا الرجحـان هو ذلك الممكن الذي هو الأثر ، فلا بد من شيء آخر يغايره ، ويكون محلا لهذا الرجحان ويكون بحيث يلزم من حصــول الرجحان فيه حصول الوجـود لهـذا الأثر ، ولا نريد بالفاعل والمـؤثر إلا الموجـود الـذي من شـأنه وصـفته ما ذكرنـاه. فثبت أن الممكن لا يمكن دخوله في الوجـــــود إلا لأجل مؤثر منفصل وذلك هو المطلوب.

الحجة الثانية : لو كــان رجحــان أحد طــرفي الممكن على الآخر غنيا عن المــؤثر والمــرجح [لامتنع توقف هــذا الرجحـــان في موضع من المواضع على حصـــول المـــؤثر والمــرجح] [1] وهــذا الثــاني باطل ، فــذلك المقــدم أيضا [باطـــــل] [2] أما بيـــــان الملازمة فهو أنه لما كــــان ذلك الرجحــان غنيا عن المــؤثر امتنع افتقــاره إلى المــؤثر في شـــــيء من المواضع أصلا ، لأن مقتضـــيات الحقـــائق والماهيات لا تتغـير البتة ، فـإذا كـان رجحـان أحد طـرفي الممكن على الآخر غنيا عن المــؤثر من حيث هو هو كــان هـذا الاسـتغناء حاصلا في جميع الصـور والغـني لذاته عن الشيء يمتنع أن يكون محتاجا إليه ، وأما بيان أن رجحــان أحد طـــرفي الممكن على الآخر قد يتوقف على حصـــول المؤثر ، فلأن العلم البديهي حاصل بأن [حصول [3] الكتابة في هـــذا الكاغد تتوقف على حصـــول الكـــاتب ، وعلى حصـول كل ما لا بد منه في كونه كاتبا ، وكـذا القـول في القطع والضرب والكسر وأمثالها من الأفعال.

الحجة الرابعة : وهي إنما تتم على قـــول القـــائلين بقدم المدة ، وتقريره أن نقول : القول بقدم المدة لازم ، ومتى كان كـذلك وجب افتقارها في وجودها إلى المـؤثر ، أما بيان أنه لا بد من القول بقدم المدة ، فهو أن كل جزء من أجزاء المـدة حـادث ، وكل حـادث فقدمه سـابق على وجوده ، وذلك السبق أمر زائد على

(1) من (س).
(2) من (س).
(3) من (س).

مجرد العدم لأن العدم المتأخر يشارك العدم المتقدم في مفهـوم كونه عـدما ، ويخالفه في كونه متقـدما ومتـأخرا ، وما به المخالفة غـــير ما به المشـــاركة ، فهـــذا الســـبق والتقـــدم أمر زائد على مجـــرد العـــدم ، فيكـــون صـــفة موجـودة. ثم تلك القبلية أيضا حادثة فهي مسـبوقة بقبلية اخرى ، والكلام فيها كما في الأول.

وهذا يوجب أن يكـون كل قبل ، مسـبوقا بقبل آخر لا إلى أول. فثبت بهـــذا الكلام : أن المـــدة لا أول لها ، ثم نقول : وإنها مركبة [من هذه الأجـزاء المتعاقبة المتتالية ، وكل واحد منها حـادث وكل حـادث فهو ممكن ، فالزمـان مــــركب] [1] من أجـــــزاء ، وكل واحد منها ممكن لذاته ، والمجموع مفتقر إلى تلك الأجزاء ، والمفتقر إلى الممكن أولى بالإمكان ، فمجموع المدة أمر ممكن [لذاته] [2] فإما أن يكون رجحان وجوده على عدمه بسـبب منفصل ، أو لا بســبب منفصل ، بل بمحض الاتفــاق [فــإن كــان لمحض الاتفــاق] [3] من غــير ســبب أصلا ، فكل ما كــان بمحض الاتفــاق من غــير ســبب أصلا لم يمتنع في العقل ، أن لا يوجد أصلا ، وعلى هذا التقدير يكون الانقطاع على المــدة جــائز ، لكنا بينا أن الانقطــاع والابتــداء عليهما محــالان ، فوجب أن يقال : إنها واجبة الوجود ، لأجل وجوب سببها ، ولأجل وجــوب علتها ، وهــذا يــدل على أن المــدة ممكنة لـذاتها ، واجبة لوجـوب مؤثرها ، وإذا ثبت أن الأمر كـذلك في هذه الصورة وجب أن يكون في سائر الصـور كـذلك ، ضرورة أن صريح العقل يقضي باستواء كل الممكنات في هذا المعنى [والله الهادي إلى الحقائق] [4].

---

(1) من (ز).
(2) من (ز).
(3) من (س).
(4) من (ز).

الفصل الرابع

في

حكاية شبهات القائلين بأن رجحان

الممكن ، لا يتوقف على المرجح

الشبهة الأولى : لو افتقر الممكن إلى المؤثر ، لافتقر الباقي حال بقائه إلى المؤثر ، وهذا باطل ، فـذاك باطـل. بيـان الشـرطية أن الممكن ممكن لذاته ، فالشـيء حـال بقائه يجب أن يكون ممكنا ، لو كـان الإمكـان علة للحاجة إلى المؤثر ، لزم حصول الحاجة إلى المؤثر حـال البقـاء ، ولا يقال : لم لا يجـوز [أن يقـال] [1] إنه حـال البقـاء صـار الوجود به أولى ، فلأجل حصول هذه الأولوية يستغنى عن المؤثر؟ لأنا نقول : هذا العذر باطل.

وذلك لأن هذه الأولوية الغنية عن المؤثر إما أن يقـال : إنها كانت حاصلة [حال الحدوث ، أو ما كانت حاصلة] [2] فإن كان الأول لزم الاستغناء حال الحدوث ، وهو محال.

وإن كـان الثـاني فقد حـدثت هـذه الأولوية ، وهـذا الحادث المسمى بالأولوية ، هو العلة لوجـود البـاقي حـال بقائه ، فيكون الباقي مفتقرا حـال بقائه إلى هـذا الشـيء المسـمى بالأولوية ، وهـذه الأولوية لأجل كونها [3] أمـرا حادثا ، تكـون مفتقـرة إلى السـبب المنفصل ، والمفتقر إلى المفتقر إلى الشيء يكون مفتقـرا إلى ذلك الشـيء ، فالباقي حـال بقائه ، يجب أن يكـون مفتقـرا إلى السـبب المنفصل ،

---

(1) من (ز).
(2) من (ز).
(3) تحققها (س).

فيثبت بما ذكرنا : إنه لو افتقر الممكن إلى المـــــــؤثر ، لافتقر البـــاقي حـــال بقائه إلى المـــؤثر ، وإنما قلنا : إن البــاقي حــال بقائه لا يفتقر إلى المــؤثر ، لأنا لو فرضــنا مـؤثرا يـؤثر فيه في حـال بقائه ، فـذلك المـؤثر ، إما أن يكون له أثر أو لا يكون له أثر ، فإن لم يكن له أثر ، امتنع وصـفه بكونه مـؤثرا ، وإن كـان له أثر فـذلك الأثر إما أن يكون شيئا يصدق عليه ، أنه كان حاصلا قبل هـذا التـأثير ، أو يصـدق عليه أنه ما كـان حاصلا قبل هـذا التـأثير ، فـإن كان الأول لزم إيجاد الموجود وهو محال. وإن كان الثــاني كان ذلك الأثر أثرا يصدق عليه أنه كـان موجــودا قبل ذلك الوقت ، وكل ما كـان كـذلك فهو حـادث ، فهـذا المـؤثر لا تأثير له إلا في الحادث فلا يكــون له أثر في البـاقي ، وقد فرضناه مؤثرا في الباقي. هذا خلف.

لا يقال : لم لا يجوز أن يقال [1] إن أثره هو بقــاء ذلك الشيء الذي كان موجودا؟ لأنا نقــول : بقـاء ذلك الشــيء إما أن يكــون نفسه أو غــيره ، فــإن كــان بقــاؤه نفسه ، ونفسه كانت حاصلة قبل هذا الوقت ، فحينئذ يكـون تـأثير هذا المـؤثر في تحصـيل الحاصل ، وهو محـال ، وإن كـان بقـاؤه غـيره فحينئذ يكـون المســند إلى المـؤثر هو هـذه الحالة الزائدة الحادثة ، فحينئذ لم يصدر عن المـؤثر إلا ما كان حادثا ، فحينئذ لا يكون لهذا المؤثر تـأثيرا في البـاقي. وقد فرضناه كذلك. هذا خلف.

الشبهة الثانية : إن تأثير المؤثر في الأثر إما أن يكون حال وجود الأثر ، أو حال عدمه.

والقسمان باطلان ، فكان القول بالتأثير بـاطلا ، وإنما قلنا : إنه يمتنع أن يؤثر المؤثر في الأثر حال وجــود الأثر : لامتناع إيجاد الموجود ، وتحصيل الحاصــل. وإنما قلنا : إنه يمتنع أن يؤثر في الأثر حال عدم الأثر لأن الأثر حال عدمه بـــاقي كما كـــان ، وإذا بقي الأثر كما كـــان على العـــدم المحض ، والنفي الصـــرف ، فحينئذ لم يصـــدر عن هـــذا الشيء المسمى بالمؤثر ، أثر في هذا الوقت البتة.

---

(1) أن يكون أثره (س).

فثبت : أن الأثر ما دام يكــون باقيا على عدمه ، فــإن المــؤثر يمتنع كونه مــؤثرا فيه ، وإذا صــار الأثر موجــودا ، فإنه يمتنع كون المؤثر مؤثرا فيه. وإذا كان لا واســطة بين كــون الأثر معــدوما وبين كونه موجــودا ، وثبت أن القــول بالتــأثير ممتنع في كلتا الحــالتين ، ثبت أن القــول بأصل التأثير محال.

ولا يقــال : لم لا يجــوز أن يقــال إنه في الآن الأول يجعله موجــودا في الآن الثــاني؟ لأنا نقــول : إنه في الآن الأول ، هل صــدر عنه أثر أم لا؟ فــإن لم يصــدر عنه أثر البتة ، كــان حاله في الآن كما كــان قبل ذلك ، وكما أنه قبل ذلك الآن ، صدق عليه أنه ما كان [أثــر] [1] مــؤثرا في أثــر. كـذلك في هـذا الآن ، وجب أن يصـدق عليه أنه غـير مــؤثر فيه ، وأما إن صــدر عنه في الآن الأول أثر ، فهو [2] في ذلك الآن مــؤثر لوجــود ذلك الأثر ، وذلك الأثر موجــود في ذلك الآن. فيعود الإلزام المذكور ، وهو أنه يلزم إيجــاد الموجود ، وهو محال.

الشـبهة الثالثة : لو صـدق على الشـيء كونه مفتقـرا إلى المؤثر ومحتاجا إليه ، لكان هذا الافتقار والاحتياج. إما أن يكـــون عن ذلك الشـــيء المحكـــوم عليه بالافتقـــار والاحتياج ، وإما أن يكـون مغـايرا لـه. والقسـمان بـاطلان فالقول بالافتقار والاحتياج باطل.

أما بيـــان أنه يمتنع أن يكـــون نفس ذلك الشـــيء. فالوجوه : أحدها : إنه قد يعقل ذات السماء والأرض ، من يجهل [3] كونهما مفتقـــرين ومحتـــاجين إلى المـــؤثر ، والمحكـــــوم عليه بكونه معلوما ، ليس عين الشـــــيء المحكــوم عليه ، بكونه غــير معلــوم. وثانيها : إن الجسم ذات قائمة بــالنفس غــير مقــول بالقيــاس إلى الغــير ، [والافتقار والاحتيـاج نسـبة وماهيـات مقولة بالقيـاس إلى الغير] [4] وذلك يوجب التغاير. وثالثها : إنا إذا قلنا : الجسم محتاج في وجوده إلى الغير، كان

(1) (س).
(2) فهو في وجود الآية قد آثر ذلك الآثر .. الخ (س).
(3) تجويز (س).
(4) من (ز).

هذا الكلام قضية مفيدة ، وتشهد الفطرة بكون موضـوعها مغـــايرا لمحمولها [1]. وإن قلنا : الجسم جسم لم يكن كذلك ، وذلك يدل على المطلوب.

وأما بيـان أنه يمتنع أن يكـون ذلك الاحتيـاج والافتقـار أمــرا مغـايرا للـذات ، فلأن ذلك المغـاير ، إما أن يكــون مفهوما عدميا أو وجوديا. والقسـمان بـاطلان. وإنما قلنا : إنه يمتنع كونه عـدميا. فلأنا إذا قلنا هـذا الشـيء لا يفتقر إلى الغير ، ولا يحتاج إليه ، كـان صـريح العقل حاكما بـأن هـذا المفهـوم سـلبي ، وإذا كـان نفي الافتقـار والاحتيـاج مفهوما عـدميا ، امتنع أن يكـون ثبـوت الافتقـار والحاجة مفهوما عـدميا ، ضـرورة أن أحد طـرفي النقيض يجب أن يكون ثبوتيا ويكون الآخر عدميا.

وإنما قلنا : إنه يمتنع أن يكـون المفهـوم من الافتقـار والاحتياج أمرا ثبوتيا فلوجهين :

الأول : إنه لو كـان أمــرا ثبوتيا : لكـان إما أن يكــون واجبا لذاته ، أو ممكنا لذاته ، والأول باطل ، لأنه صـــــفة للموجود الـذي يكـون ممكنا لذاته ، والصـفة مفتقـرة إلى الموصوف ، والمفتقر إلى الممكن أولى بالإمكان. والثاني أيضا باطل ، لأن الاحتياج لما كان موجودا ممكنا [لذاته] [2] كان [محتاجا] [3] إلى الموجد ، فيكون حاجة الحاجة زائـدة عليه ، ولزم التسلسل ، وهو محال.

والثـاني : إن الموصـوف بهـذا الافتقـار والاحتيـاج إلى الموجد ، إما أن يكـون موجـودا ، [أو لا يكـون ، فـإن كـان موجودا] [4] كان الموجود موصوفا بالافتقار والاحتياج [إلى الموجد والمؤثر ، فيلزم تحصيل الحاصل وهو محال ، وإن كان معدوما لزم اتصـاف العـدم المحض، والنفي الصـرف بالصفة الموجودة ، وهو

---

(1) للذات (س).
(2) من (ز).
(3) من (ز).
(4) من (س).

محال. فثبت بما ذكرنا ، أن الافتقار والاحتياج [1]] لو حصل لكان ذلك إما عين تلك الذات وإما أمرا مغايرا لها ، والقسمان باطلان ، فالقول بثبوت الافتقار والاحتياج باطل.

الشبهة الرابعة : لو صدق على شيء كونه مفتقرا إلى الموجد والمؤثر ، لزم كون تلك الماهية متقدمة بالرتبة على حصول هذه الحاجة ، وكونها متأخرة عن هذه الحاجة محال ، فوجب أن يكون القول بثبوت الاحتياج : محال.

إنما قلنا : إنه يقتضي التقدم لوجهين :

الأول : إن افتقاره إلى المؤثر واحتياجه إليه صفة [2] من صفاته ، وحكم من أحكامه، وصريح العقل يقتضي بتقدم الموصوف على الصفة بالرتبة.

والثاني : إن افتقار الشيء واحتياجه إلى الغير ، نسبة مخصوصة بينه وبين ذلك الغير، وتحقق النسبة بين الشيئين يتوقف على تحقق الشيئين [3] ، فوجب أن يكون الافتقار والاحتياج متأخرا بالرتبة عن تحقق الذات المحكوم عليها بالافتقار والاحتياج.

وإنما قلنا : إنه يقتضي التأخر ، وذلك لأن الافتقار إلى الفاعل إنما يحصل لأجل أن يجعله الفاعل متحققا وحاصلا وكائنا وإذا كان كذلك وجب أن يكون تحقق الأثر وتكونه ، متأخرا عن تأثير الفاعل فيه ، لكن تأثير الفاعل فيه متأخر عن افتقاره واحتياجه إلى الفاعل ، والمتأخر عن المتأخر عن الشيء متأخر عنه. فثبت : أن تحقق تلك الحقيقة المحكوم عليها بالافتقار والاحتياج إلى المؤثر يجب أن يكون متأخرا بالرتبة عن احتياجه إلى المؤثر ، فيثبت بما ذكرنا : أنه لو صدق على شيء كونه مفتقرا إلى المؤثر ، ومحتاجا إليه ، فإنه يلزم كون تلك الحقيقة متقدمة بالرتبة ، على حصول تلك الحاجة ، وكونها متأخرة عنه ، ومعلوم أن ذلك محال ، فوجب أن يكون القول بثبوت الاحتياج والافتقار باطلا ومحالا. ولا يقال : لم لا يجوز أن يقال الموصوف بالافتقار والاحتياج الى المؤثر ، هو الماهية ،

---

(1) من (ز).
(2) إليه لا تفتقر صفاته .. الخ (س).
(3) النسبتين (س).

وهي متقدمة على حصـول هـذا الاحتيـاج والافتقـار [وأما الواقع بالفاعل والمـؤثر فهو الوجـود ، وهو متـأخر بالرتبة عن حصول هذا الافتقار] [1]؟ لأنا نقول : الماهية من حيث هي هي ، إما أن تكون مفتقرة الى المـؤثر ، أو لا تكـون ، فإن كانت مفتقرة إلى المـؤثر لـزم تقـدمها على الافتقـار وتأخرها عنه على ما بينــاه ، فيعــود الخلف ، وإن لم تكن مفتقرة إلى المؤثرة ، كان المفتقر إلى المؤثر هو الوجـود فقط ، أو موصــوفية الماهية بــالوجود ، وعلى التقــديرين فيلزم منه حصول التقدم والتأخر معا وهو محال.

الشـــبهة الخامسة : المفتقر إلى المـــؤثر يمتنع [أن يكــون] [2] هو الماهية ، [ويمتنع أن يكــون هو الوجــود] [3] ويمتنع أن يكـــون هو موصـــوفية الماهية بـــالوجود ، وإذا امتنعت الأقسـام الثلاثة ، امتنع كـون الماهية مفتقـرة إلى المؤثر. فيفتقر في تقرير هذا الكلام إلى إثبـات أقسـام [4] أربعة :

الأول : قولنا : إنه يمتنع أن يكون المفتقر إلى المـؤثر هو الماهية. وبيانه من وجهين :

الأول : إن كل ما [كــان بــالغير ، فإنه يجب أن يرتفع عند ارتفـاع عـدم ذلك الغـير. فلو كـانت الماهية من حيث هي هي ، مفتقرة إلى المؤثر ، لـزم من فـرض عـدم ذلك الغـــير [5]] بطلان الماهية ، من حيث هي هي [لكن بطلان الماهية من حيث هي هي] [6] محال. لأن السـواد يمتنع أن ينقلب غير سواد ، والبياض يمتنع أن ينقلب غير بياض.

والوجه الثــاني : إن المفتقر إلى المـــؤثر ما يكـــون ممكنا ، والإمكــان حالة نســبة إضــافية بين الماهية وبين صـفة من صـفاتها ، لأنا إذا قلنا : إن كـذا ممكن أن يكـون كــذا ، فهــذا المعــنى إنما يعقل إذا كــان المفهــوم من الموضوع مغايرا للمحمـول. فإنه يمتنع أن يقـال : السـواد يمكن أن يكـون سـوادا. أما ما لا يمتنع أن يقـال : السـواد يمكن أن يكون موجودا. فثبت أن المحوج إلى المؤثر [هو الإمكان ، وثبت : أن

---

(1) من (ز).
(2) من (ز).
(3) من (ز ، س).
(4) الأصل : أمور.
(5) من (ز).
(6) من (س).

الإمكان حال نسـبية ، وثبت في بديهة العقل : أن الشـيء الواحد] [1] من حيث إنه هو فقط ، فإنه لا يعرض له شـيء من الأحوال النسبية الإضـافية ، فيثبت : أن الإمكـان يمتنع كونه عارضا للحقيقة من حيث هي هي ، وإذا كـــــــــان المقتضى للحاجة ليس إلا الإمكــان ، وثبت أن الماهية من حيث هي هي يمتنع أن يعرض لها الإمكان ثبت أن الماهية من حيث هي هي يمتنع كونها محتاجة الى المؤثر.

وأما القسم الثاني : وهو أن يقال المحتاج الى المؤثر والجاعل [يمتنع أن يكون] [2] هو الوجود. فهــذا أيضا باطل لأن الوجــود من حيث إنه وجــود : ماهية من الماهيــات ، وحقيقة من الحقـائق ، والــدليلان المــذكوران في امتنـاع كــون الماهية مجعولة يجريــان بعينهما في امتنــاع كــون الوجود مجعولا.

وأما القسم الثـــالث : وهو أن يقـــال المحتـــاج إلى الفاعل ، والجاعل والمؤثر هو موصـوفية الماهية بـالوجود فنقول : هذا أيضا باطل من وجهين :

الأول : إن موصوفية الماهية بـالوجود ليس أمـرا زائد على الماهية وعلى الوجود ، وإذا كـان كـذلك امتنع الحكم عليها بكونها مجعولة. بيان الأول : إنه لو كـانت موصـوفية الماهية بــالوجود أمــرا [زائــدا] [3] مغــايرا لهما ، لكــانت موصـــوفية الماهية بتلك الموصـــوفية مغـــايرة ، ولـــزم التسلسل.

[وبيـان الثـاني] [4] : إن هـذه الموصـوفية لما لم تكن أمـرا ثبوتيا مغـايرا ، فإنه يمتنع القـول بكونها أثـرا للفاعل والجاعل ، وذلك باطل ، [5] لأن ما لا ثبــوت له في نفسه ، كيف يعقل جعله أثرا للمؤثر والفاعل؟

الوجه الثـاني : في إبطـال قوله : [6] «الواقع بالفاعل هو موصـــوفية الماهية بـــالوجود» أن نقـــول : هـــذه الموصوفية إما أن تكون أمـرا وجوديا ، وإما أن لا تكـون ، فإن كان أمـرا وجوديا فحينئذ يكـون له ماهية ، ويكـون له وجود ، وحينئذ يعـود التقسـيم المـذكور فيه من أن الواقع بالفاعل ، إما ماهيته أو وجوده ،

---

(1) من (ز).
(2) زيادة.
(3) من (س).
(4) من (ز).
(5) ظاهر (س).

(6) قولنا (ز).

وإن لم يكن له وجـود البتة ، اسـتحال القـول بـأن الواقع بالفاعل والجاعل هو هو ، فثبت بما ذكرنا : أنه يمتنع القول بأن تأثير الفاعل في الماهية ممتنع ، ويمتنع القـول بـأن تـأثيره في الوجـود ، ويمتنع القـول بـأن تـأثيره في موصوفية الماهية بالوجود.

وأما القسم الرابع : [1] وهو بيـــان أنه لما ظهر بطلان الأقسام كان القول بالتأثير والمؤثر بـاطلا ، فتقريـره : أن ذلك الأثر لما كان غنيا في ماهيته عن المـؤثر ، وكـان غنيا في وجــوده عن المــؤثر ، وكــان غنيا في اتصــاف ماهيته بوجـوده عن المـؤثر ، كـانت هـذه الماهية الموجـودة غنية عن المـؤثر والفاعـل. لأنه مـتى حصـلت الماهية ، وحصل الوجود ، وحصلت موصوفية الماهية بالوجود ، فقد حصلت الماهية الموجودة بدون هـذا المـؤثر ، وهـذا الفاعـل. وإذا كان كذلك كانت هذه الماهية الموجـودة غنية عن المـؤثر. وذلك هو المطلوب.

الشبهة السادسة : المحكوم عليه بالافتقـار والحاجة ، إما أن يكـون بسـيطا ، وإما أن يكـون مركبا ، والقسـمان بــاطلان ، فــالقول بالحاجة باطل ، أما الحصر فظــاهر ، وإنما قلنا : إنه ممتنع أن يكــون المحكــوم عليه بالافتقــار والحاجة بســيطا ، وذلك لأن البســيط حقا لا يعــرض له الإمكان ، لأن من المعلـوم بالضـرورة أنه يسـتحيل الحكم على الشــيء بأنه يمكن أن يكــون هو هو ، فيسـتحيل أن يقـال السـواد يمكن أن يكـون سـوادا ، بل يقـال السـواد يمكن أن يبقى ، ويمكن أن يحــدث ، إلا أن ذلك إنما يصح لأن المفهـوم [من السـواد] [2] مغـاير للمفهـوم من كونه باقيا وحادثا ، فأما أن يقــال : الســواد يمكن أن يكــون سوادا ، فهذا غير معقول. فثبت أن الإمكان لا يعرض البتة للحقـــائق البســـيطة ، ولما ثبت أنه لا علة للحاجة إلا الإمكـان ، وثبت أن حصـول الإمكـان في البسـائط ممتنع [بذلك] [3] ، ثبت أن حصول الحاجة في البسـائط ممتنـع. وإنما قلنا : إن

---

(1) القسم الرابع (ز).
(2) من (س).
(3) من (س).

المحكـــوم عليه بالافتقـــار والحاجة يمتنع أن يكـــون هو المركب ، وذلك لأن المركب مـركب من البسـائط ، فـإذا كان كل واحد من تلك البسائط غنيا عن الفاعل والمؤثر ، ثم ثبت بمقتضى بديهة العقل أن عند حصـــــــــول جميع المفــردات ، يجب حصــول المــركب ، وعند فقــدانها أو فقـدان واحد منها يمتنع حصـول المـركب ، فحينئذ يلـزم امتناع استناد المركبـات إلى الفاعل والجاعل ، ولا يقـال : لم لا يجـــوز أن يقـــال : المفتقر إلى المـــؤثر هو هيئة الــتركيب؟ لأنا نقــول : هيئة الــتركيب أحد أجــزاء ماهية المــركب ، فتلك الهيئة إما أن تكــون مفــردة أو مركبــة. ويعود التقسيم الأول فيه.

الشبهة السابعة : لو أثر شيء في شـيء لكـان تـأثير ذلك المؤثر في ذلك الأثر ، إما أن يكون نفس ذات المؤثر [أو ذات] [1] الأثر ، أو يكـــــون مفهوما مغــــايرا لهما ، والأقسام كلها باطلة. فـالقول بالتـأثير باطل ، وإنما قلنا : إن تأثير المؤثر في الأثر يمتنع أن يكون عين ذات المؤثر ، أو ذات الأثر. لوجوه :

الأول : إنه يمكننا أن نعقل ذات المؤثر وذات الأثر مع الشك ، في أن هـذه الـذات [هل هي] [2] مـؤثرة في تلك الذات؟ مثلا : تعقل موجـودا واجب الوجـود لذاته ، وتعقل ماهية هذا العالم المحسوس ، ثم تشك في أن هذا العالم ، هل وجد بتأثير ذلك الموجود الواجب لذاتـه؟ ومعلـوم أن المعلـوم مغـاير لغـير المعلـوم ، فـوجب أن تكـون هـذه المؤثرية ، مغايرة لذات المؤثر ، ولذات الأثر.

الثاني : إن مؤثرية شيء في شيء ، نسبة مخصوصة لأحدهما إلى الآخر ، والنسـبة بين الشـيئين يتوقف تحققها على تحقق ذات كل واحد من الشـــيئين ، والمتوقف على الأمــرين مغـاير لهما ، فمؤثريّة أحد الـذاتين في الأخـرى يجب أن تكون مغايرة لذات المؤثر وذات الأثر.

الثالث : إن النار تؤثر مثلا في التسخين ، والماء يـؤثر في التبريد ، فالمـاء والنـار يتشـاركان في كـون كل واحد منهما مؤثرا في أثر مخصوص ، والحرارة

---

(1) من (س).
(2) من (ز).

والبرودة يتشـاركان في كـون كل واحد منهما أثـرا لمـؤثر مخصوص ، فثبت أن المشاركة في مفهـوم المؤثرية وفي مفهوم الأثرية حاصـلة. وأما المشـاركة في خصـوص ذات المؤثر وخصوص ذات الأثر فغير حاصـلة ، فـإن ذات النـار مخالفة لــذات المــاء ، وحقيقة الحـــرارة مخالفة لحقيقة [البرودة ، وإذا ثبت هذا ، لزم القطع بأن كون النار مؤثرة غير ، وكونها نارا غير ، وكذلك] [1] كون الحرارة أثرا لمؤثر غير ، وكونها حرارة غير.

الرابع : إنا إذا قلنا : قــدرة الله ، قــدرة اللــه. فهــذا الكلام عبث لا يفيد فائدة ، أما إذا قلنا : قـدرة الله مـؤثرة في وجود العالم ، كان هذا الكلام مفيدا. فلو كان المفهوم من كون القدرة قدرة ، غير المفهوم من كونها مؤثرة في وجود العـالم ، وجب أن لا يبقى البتة فـرق بين الكلامين ، فظهر بهــذا البرهــان : أن التــأثير مفهــوم مغــاير لــذات المؤثر.

بقي أن نقيم البرهـان على أن تـأثير المـؤثر في الأثر ليس عين ذات الأثر ، فنقول : الذي يدل عليه وجوه :

الأول : إنا إذا قلنا قدرة الله مؤثرة في وجود العالم ، كنا قد وصـفنا قـدرة الله تعـالى بهـذه المؤثرية ، ومعلـوم بالضـرورة أن العـالم ليس صـفة لقـدرة الله ، ويلـزم من مجموع هاتين المقدمتين القطع بأن قـدرة الله تعـالى في العالم ليست نفس العالم.

الوجه الثاني في إبطـال هـذا الكلام : أنه إذا قيل لنا : لم وجد العالم؟ كان جوابنا : إن قـدرة الله تعـالى اقتضت إيجاد العالم في الوجود ، [فعللنا وجود العالم في الوجود] [2] بأن الله تعالى أوجده ، فلو كان إيجــاد الله للعــالم عين العـالم ، لكـان قولنا : العـالم إنما وجد بإيجـاد الله تعـالى معناه : أن العالم إنما وجد بنفسه ، ولو وجد العالم بنفسه لامتنع أن يقـال : إنه وجد بإيجـاد الله تعـالى ، فثبت أنا لو فسـرنا تـأثير المـؤثر في الأثر ، بنفس وجـود ذلك الأثر ، لزم نفي المؤثر ونفي

(1) من (ز ، س).
(2) من (س).

الأثر ، وما أفضى ثبوته إلى نفيه ، كـان بـاطلا فـوجب أن يكون القول بأن تأثير المؤثر في الأثر [نفس] (1) ذلك الأثر : قولا باطلا.

والوجه الثـالث في إبطـال هـذا الكلام : إما أن نفسر إيجاد الله تعـالى للعـالم بنفس العـالم، وإما أن نفسـره لا بنفس العـالم ، بل بصـدور العـالم من قـدرة الله تعـالى ، والأول باطل ، لأن بتقدير أن يوجد العــالم لذاته ، أو يوجد بإيجاد موجـود آخر غـير الله ، لم يصح القـول بـأن العـالم حصل بإيجــاد الله تعــالى ، فثبت أن إيجــاد الله تعــالى [للعـالم] (2) لا يمكن تفسـيره بنفس العـالم ، وإنما يمكن تفسيره بوقـوع العـالم من قـدرة الله [تعـالى ، وعند هـذا نقول : ظهر أن كون العالم من قدرة الله تعـالى ، مغـاير لذات العالم ، ولذات القدرة] (3) فـوجب أن يكـون مفهوما ثالثا ، فثبت أن تـأثير المـؤثر في الأثر ، لا يجـوز أن يكـون نفس ذات المـؤثر ، ولا يجـوز أن يكـون نفس ذات الأثر ، فوجب أن يكون أمرا مغايرا لهما.

والوجه الرابع (4) في بيان أن تأثير الشيء في الشيء ، يمتنع أن يكون عين ذات المؤثر وعين الأثر : هو أن كون المؤثر مؤثرا في الأثر ، وكون الأثر أثرا للمـؤثر من مقولة المضـاف ، وأما ذات المـؤثر وذات الأثر فليسا كـذلك. لأنا إذا قلنا : إن الله تعـالى خلق العـالم ، فـذات المـؤثر هي ذات واجب الوجود ، وذات الأثر هو ذات العالم.

فثبت بهذه الـبراهين الأربعة (5) : أنه لو أثر شـيء في شيء ، لكـانت مؤثرية أحـدهما في الآخر ليست عين ذات المؤثر ، ولا عين ذات الأثر ، بل كانت مفهوما ثالثا مغـايرا لهما.

وأما القسم الثـــاني وهو أن يقـــال المفهـــوم من المؤثرية مفهوم ثالث مغاير لذات المؤثر ولذات الأثر.

(1) من (س).
(2) من (ز).
(3) من (ز).
(4) في الأصل : الخامس.
(5) في الأصل : الخمسة.

فنقول : هـذا أيضا فاسد ، لأن ذلك المفهـوم المغـاير إما أن يكـون سـلبيا أو ثبوتيا ، والقسـمان بـاطلان ، وإنما قلنا : إنه يمتنع أن يكون سلبيا لوجهين :

الأول : إن قولنا : إن الشيء الفلاني مـؤثر في كـذا ، نقيض لقولنا : إنه ليس بمـؤثر في كــذا ، لكن قولنا : إنه ليس مؤثرا في كذا مفهـوم سـلبي ، لأنا لا نعقل من قولنا للشــيء المعين: إنه لم يــؤثر في كــذا ، ولم يفعل فعلا ، ولم يوجد أثــرا إلا النفي المحض والعــدم الصــرف ، وإذا ثبت أن المفهوم من قولنا : إنه لم يؤثر في كذا هو العـدم المحض ، وجب أن يكـون المفهـوم من قولنا : إنه أثر في كذا أمرا ثابتا موجودا. ضـرورة أن أحد النقيضـين لما كـان سلبيا ، وجب كون النقيض الآخر ثبوتيا.

الثــاني : إنا إذا قلنا المؤثرية مفهــوم عــدمي ، كــان المعـنى أنه لا وجـود للمؤثرية ، ولا حصـول لها ولا معـنى لهذا الكلام ، إلا التصريح بنفي المؤثرية والأثر.

وأما الوجه الثـــــاني : وهو أن يقـــــال : إن المؤثرية مفهوم ثبوتي [مغاير لذات المؤثر ، ولذات الأثر. فنقول :

هذا الموجود. إما أن يكون موجودا في الأعيـان ، وإما أن يقـال : إنـه] [1] لا وجـود له في الأعيـان ، وإنما هو من الاعتبارات الذهنية ، التي لا يكـون لها وجـود في الأعيـان. والقسم الثـاني باطـل. لأن العقل إذا حكم على الشــيء بكونه مؤثرا في شيء آخـر. فهـذا الحكم [الـذهني] [2] إما أن يكون مطابقا للأعيان ، وإما أن لا يكون. فإن كـان هـذا الحكم الــذهني مطابقا لما في الأعيــان ، فحينئذ يكــون الشـيء في الأعيـان : أثـرا ، ومـؤثرا ، وفـاعلا ، ومفعـولا. وحينئذ يبطل قــولهم بــأن هــذه المفهومــات : اعتبــارات حاصلة في الأذهان ، ولا وجود لها في الأعيان.

---

(1) من (ز).
(2) من (ز).

يكــون هــذا الحكم الــذهني كــذبا وجهلا ، وحينئذ لا يكــون الشيء في نفس الأمر أثرا ولا مؤثرا ولا فاعلا ولا مفعــولا ، وذلك يوجب القول بنفي التأثير والمؤثر.

وأما القاسم الثــاني : وهو أن يقــال : كــون المــؤثر مـؤثرا ، أو كـون الأثر أثـرا : مفهومـان مغـايران للـذات ، وهي أمــور ثابتة في الأعيــان. فنقــول : هــذا القسم أيضا باطل ، وذلك لأن ذلك الأمر الوجـــودي ، إما أن يكـــون جـوهرا قائما بنفسه ، وإما أن يكـون صـفة عارضة لـذات المؤثر ولذات الأثر ، والأول باطل لوجوه :

أحـدها : إن المؤثرية صـفة لـذات المـؤثر ، والجـوهر القائم بنفسه لا يكون صفة لذات المؤثر.

وثانيها : إن المــــؤثر والأثر من مقولة المضـــاف ، والجوهر القائم بنفسه ليس كذلك.

وثالثها : إن هذا الجوهر القائم بنفسه ، إن لم يكن له أثر في ذلك المفعول كان أجنبيا عنه [1] ، وإن كان له فيه أثر فحينئذ يعود التقسيم المذكور في مؤثرية ذلك الجوهر في ذلك الأثر.

وأما القسم الثـــاني : وهو أن يقـــال المؤثرية والأثر صفتان قائمتـان بـذات المـؤثر ، وبـذات الأثـر. فهـذا أيضا محــال لأن الصــفة القائمة بــالغير مفتقــرة إلى الغــير [والمفتقر إلى الغــير] [2] ممكن لذاته والممكن لذاته لا بد له من مؤثر ، فهذه المؤثرية مفتقرة أيضا إلى مـؤثر يـؤثر فيه فيكــون تــأثير ذلك المــؤثر في وجــود هــذه المؤثرية مفهوما زائدا عليها ، ولزم التسلسل وهو باطل لوجهين :

الأول : الـــبراهين الدالة على أن القـــول بالتسلسل باطل.

والثـاني : إن على تقـدير أن يكـون القـول بالتسلسل صـحيحا ، فالمحـال لازم هاهنا أيضا ، وذلك لأن المعقـول من التسلسل أن يستلزم شيء شيئا ،

---

(1) بالتعيين. (ز).

(2) من (س).

ويكون الثاني مستلزما [لثالث ، ويكون الثالث مستلزما] [1] لرابع ، وهكذا إلى غير النهاية. إلا أن [2] هذا المعـنى إنما يتقـرر عند وجـود أمـور متلاصـقة ، يكـون كل واحد منها متصلا بـالآخر إلى غـير النهاية ، إلا أنا إذا قلنا : إن مؤثرية الشـيء في الشـيء صـفة زائـدة عليهما ، فلا يمكننا أن نشير إلى الشيئين يتصل أحـدهما بـالآخر إلا ويكـون كـون أحدهما مستلزما للآخر [أمرا] ثالثا متوسطا بينهمـا. وهـذا يقتضي أن لا يتصل شـــيء بشـــيء آخر البتة ، وإذا بطل [هـذا ، بطـل] [3] القـول بالتسلسل ، فثبت : أن القـول بثبوت التسلسل في هذا المقـام يفضى ثبوته إلى عدمه ، فوجب أن يكـون القـول بثبوته بـاطلا. فقد ظهر من جملة ما قررنا : أنه لو أثر شـيء في شـيء لكـان تـأثير ذلك المـؤثر في الأثر إما أن يكـون عين ذات المـؤثر أو ذات الأثر ، وأما أن يكـــــون مفهوما ثالثا لهما ، وثبت أن كلا القسـمين باطل فاسد ، فـوجب أن يكـون القـول بثبـوت المؤثر والتأثير باطلا.

فإن قال قائل : إن هذا التقسيم الذي ذكرتمـوه قـائم في مواضع قد علم صـحتها. ووجودها بالضـرورة ، فـوجب أن يكون هذا التقسيم فاسدا ، وبيانه من وجهين :

الأول : [أن يقـال] [4] لو حصـلت هـذه الـدار ، وهـذا الجدار في هذه الساعة ، لكان حصولهما في هذه الساعة ، إما أن يكون نفس هذا الشيء ، أو نفس هذه السـاعة ، أو يكـون مفهوما ثالثا مغـايرا ، والأقسـام الثلاثة باطلة ، فكان القول [بحصول هذا الشيء في هذه الساعة باطلا ، وإنما قلنا : إنه يمتنع أن يكون] [5] حصول هذه الـدار وهـذا الجدار في هذه الساعة ، غير وجود هذه

---

(1) من (ز).
(2) لأن هذا (س).
(3) من (ز).
(4) من (س).
(5) من (ز).

الدار وهـذا الجـدار ، لأنه في السـاعة [الثانيـة] [1] لا يبقى حصوله في هذه الساعة ، عين هـذه السـاعة ، لأنه [لا] [2] يمكن وجود هذه الساعة في الخـارج وفي الـذهن ، منفكا عن حصول هذا الشيء في هذه الساعة. وأيضا : فحصول هذا الشيء في هذه الساعة من مقولة المضـاف ، وهـذه الساعة وهذا الشيء ليسا من مقولة المضاف.

وإنما قلنا : إنه يمتنع أن يكون حصول هذا الشيء في هذه السـاعة ، مفهوما زائـدا ، لأن ذلك الزائد يكـون أيضا حاصلا في تلك السـاعة ، فيكـون حصـول ذلك المفهـوم المغاير في تلك الساعة أمرا مغايرا له ، ويلـزم التسلسل وهو محال.

الوجه الثاني : في بيان أن ما ذكرتموه [من التقسيم] [3] باطل ، هو أنا نشـــير إلى جسم حاصل في مكـــان ، ونقـول : إنه ليس حاصلا في هـذا المكـان ، لأنه لو كـان حاصلا فيه فحصوله فيه ، إما أن يكون عين ذاته ، أو زائدا على ذاته ، والأول باطل [لأنه إذا خــرج عن ذلك المكــان فذاته باقية ، وحصوله في ذلك المكان غير بـاقي والثـاني أيضا باطل] [4] لأن ذلك الزائد يكون صـفة لـذلك الجسم ، والصفة حاصلة في الموصوف ، فيلـزم أن يكـون حصـول تلك الصفة في ذات الموصوف زائدا عليه ، وذلك يوجب [5] التسلسل وهو محـال ، فثبت بهـذين الـوجهين : أن ما ذكرتمـوه من التقسـيم قـائم في أمـور قد علمنا صـحتها ببديهة العقل ، فوجب أن يكـون التقسـيم الـذي ذكرتمـوه باطلا.

والجـواب : أن نقـول : إن التقسـيم الـذي ذكرنـاه تقســيم دائر بين النفي والإثبــات ، والــدلائل الدالة على إبطـال كل واحد من تلك الأقسـام وجـوه قطعية يقينية ، وإذا ثبت هذا ، فنقول : هذا التقسيم الذي ذكرناه ، برهان صحيح

---

(1) من (ز).
(2) من (س).
(3) من (س).
(4) من (ز).
(5) ولزم التسلسل (س).

بحسب الصورة وبحسب المادة ، فإن كان البرهـان الـذي هـذا شـأنه يحتمل أن يكـون فاسـدا ، فحينئذ لا يمكنكم القطع [1] بصـحة شـيء من الـدلائل والبينـات [فـإن الغاية القصـوى فيها أن تكـون [2]] صـحيحة بحسب الصـورة والمـادة ، فـإذا جـوزتم [3] مع هـذين الشـرطين أن يكـون فاسـدا ، فحينئذ لا يبقى الوثـوق بشـيء من الـدلائل ، ويسـقط الاعتمـاد بالكلية عن جميع الـدلائل ، ويسـقط الاعتمـاد عن الـدليل الـذي ذكرتمـوه في إثبـات واجب الوجـود. وهـذا آخر الكلام في تقرير هـذه الشـبهة ، وهي أقوى الشبهات في الحقيقة.

الشبهة الثامنة في نفي التـأثير والمـؤثر : أن نقـول : لو كـان الإمكـان علة لحاجة الأثر إلى المـؤثر ، لافتقر المعدوم حال عدمه إلى المؤثر ، وهذا محال فذاك محـال ، بيـان الشـرطية أن المحـوج إلى المـؤثر هو الإمكـان الخـاص لا العـام ، لكن الإمكـان الخـاص تعلقه [بطـرف الوجود مثل تعلقه] [4] بطرف العدم على السوية من غـير تفاوت أصلا ، وإذا كانت نسبة هذا الإمكـان إلى الطـرفين على السوية ، وإن كـان علة الحاجة في طـرف الوجـود ، وجب أن يكـون علة للحاجة في طـرف العـدم ، وإلا لـزم رجحان أحد الطـرفين المتسـاويين على الآخر لا لمـرجح ، وهو محال ، وبتقدير صحته فذلك يقدح في قولكم : [5] إن الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا لمـرجح. فثبت أنه لو كـان الإمكـان علة للحاجة ، لكـان المعـدوم حـال عدمه مفتقـرا إلى المـرجح والمـؤثر. وإنما قلنا : إن هـذا محـال ، لأن العـدم المسـتمر إشـارة إلى النفي المحض ، والسلب الصرف ، وكونه باقيا إشارة إلى أن ذلك السـلب المحض بقي مستمرا ، أو كل واحد من هذين المفهـومين ينافي حصول التأثير. أما أن كونه سلبا محضا ينـافي كونه أثرا ، فلأن التأثير [6]

---

(1) الاستدلال (س).
(2) من (ز).
(3) حققتم مع حصول هذين (س).
(4) من (س).
(5) قولك (س).
(6) التغاير (س).

يقتضي حـــــدوث حالة وحصـــــول أمر ، والنفي المحض ، والسلب الصرف ليس كذلك ، وأما أن كونه باقيا يمنع من كونه أثـرا لمـؤثر ، فلما بينا فيما تقـدم [أنه يمتنع القـول ، بـأن البـاقي حـال بقائه يصـير أثـرا لمـؤثر وفعلا لفاعل ، فثبت [1]] أنه لو كـان الإمكـان محوجا إلى المـؤثر ، لـزم افتقـار المعـدوم حـال بقائه إلى المـؤثر ، وثبت أن هـذا محـــال ، فيلـــزم أن لا يكـــون الإمكـــان علة للحاجة إلى المؤثر.

الشـبهة التاسـعة : لو افتقر الممكن إلى المـرجح لما كان الإنسان مختارا في أفعاله ، وهذا باطل ، فذاك باطل ، بيـان الشـرطية : أن الإنسـان حـال كونه قـادرا [على الفعل ، إما أن يكون قادرا] [2] على الـترك ، أو لا يكـون ، فإن لم يقدر على الترك في حال الفعل ، فكذلك لا يقــدر على الفعل [3] ، وحينئذ لا يكــون البتة متمكنا من الفعل ومن الـترك في شـيء من الأحـوال ، فـوجب أن لا يكـون فـاعلا مختـارا البتة ، وأما إن كـان قـادرا على الــترك ، فترجح الفعل على الترك ، إما أن يتوقف على مرجح أو لا يتوقف ، فـإن توقف على مـرجح فـذلك المـرجح إما أن يكون منه أو من غيره ، فإن كان منه عـاد التقسـيم الأول فيه ، وإن كان من غـيره ، فعند حصـول ذلك المـرجح من ذلك الغـــير ، إما أن يكـــون ذلك الفعل واجبا أو ممكنا أو ممتنعا ، فـــإن كـــان واجبا لم يكن البتة متمكنا من الفعل والترك ، لأنه قبل حصول ذلك المرجح ، كان صدور الفعل عنه واجبا ، وعلى هـذا التقـدير لا يكـون العبد متمكنا في شيء من الأحوال ، وإذا كـان عند حصـول ذلك المـرجح ، يصير صدور الفعل عنه ممكنا لا واجبا. فذلك باطل لوجوه ستة قطعية يقينية سـنذكرها في مسـألة القضـاء والقـدر. فثبت بما ذكرنـــاه : أنه لو توقف رجحـــان أحد طـــرفي الممكن على الآخر على انضمام مـرجح إليه ، لامتنع كـون الحيوان مختارا في فعله.

وإنما قلنا : إنه لا بــدّ من الاعــتراف بحصــول الفاعل المختـار ، وذلك لأنا نعلم تفرقة بديهية كـون العبد متحركا باختياره ، تارة يمنة ، وتارة يسرة ، وبين

---

(1) من (ز).
(2) من (س).
(3) فكذلك لا يقدر حال الترك على الفعل (س).

كـون المـرتعش متحركا بالاضـطرار. وأيضـا. : فمن رمى حجــرا إلى وجه إنســان ، فإنه يعــرف الفــرق بين حركة الحجر وبين يد ذلك الـرامي ، فـإن العقلاء ببدائه عقـولهم يعلمـــون : أنه لا يجــوز مـــدح ذلك الحجر وذمه في تلك الحركة ، وأنه يحسن مــــدح ذلك الـــرامي وذمه في تلك الحركة ، ولو لم يكن العبد مختــــارا في فعله ، لما بقيت هـذه التفرقة ، فثبت : أنه لو توقف رجحــان أحد طـرفي الممكن على الآخر بلا [1] مـرجح ، لـزم أن لا يكـون العبد مختارا في فعله ، وثبت أنه مختار في فعله ، فوجب أن لا يفتقر الممكن إلى المرجح.

الشهية العاشـرة : إن الهـارب من السـبع إذا ظهر له طريقان متساويان من كل الوجوه ، فإنه يختار أحــدهما لا لمرجح ، والعطشان إذا خير بين شرب قدحين متســاويين ، والجائع إذا خير بين أكل رغيفين متساويين ، وكذا القول في أشــباهها من الأمثلــة. ولا يقــال : إن ذلك الفاعل لما خصص أحد الجانبين بالترجيح فذلك الترجيح والتخصـيص : مرجح ، لأنا نقول : إن ذلك القادر إن لم يصح منه تــرجيح الجانب المرجوح على الجانب الراجح ، بدلا عن الترجيح ، فهو مـــــــوجب لا مختــــــار ، وإن صح منه كل واحد من القسمين بدلا عن الآخر ، فإن توقف تـرجيح أحد الجـانبين على الآخر على مــرجح ، صــار موجبا ، وخــرج عن كونه مختـارا ، وإن لم يتوقف على المـرجح فقد حصل رجحـان الممكن لا لمرجح.

الشــبهة الحادية عشر : القــول بافتقــار الممكن إلى المـــؤثر يقــــدح في كونه ممكنا ، فــــوجب أن لا يتحقق الافتقار. بيان الشرطية : إن الممكن إن حصل معه وجـود السـبب ، كـان واجب الوقـوع ، وإن حصل معه عـدم ذلك السـبب كـان ممتنع الوقــوع ، وإذا كــان لا واســطة بين حصـول السـبب وبين عدمه ، كـان كل واحد منهما مانعا من الإمكـان ، فـوجب أن لا يحصل الإمكـان أصلا ، فيثبت أن القول بافتقار الممكن إلى السبب ينـافي كونه ممكنا ، ومعلـوم أن ما أفضى ثبوته إلى نفيه ، كـان ثبوته بـاطلا ، فوجب أن يكون القول بثبوت هذا الافتقار باطلا.

فإن قال قائل : لم لا يجوز أن يقال : إنه ممكن نظرا إلى ذاته وماهيته ،

---

(1) من (ز).

بمعـــني أنه من حيث إنه هو ، مع قطع النظر عن وجـــود السبب وعن عدمه ، فإنه يقبل الوجود والعـدم أو يقـول : إنه صار واجب الوجود في الحال لحضـور سـبب وجـوده ، لكنه ممكن الوجود بالنظر إلى الزمان المستقبل.

والجــواب : أن نقــول : أما الوجه الأول فباطل ، لأن ماهية الشيء إما أن تكون عين وجوده أو غيره ، فإن كان الأول امتنع أن يقال : إنه من حيث إنه هو ممكن الوجود ، لأن على هذا القول لا هوية له سوى الوجود ، لكن الوجود من حيث إنه وجـود ينـافي العـدم ، والمنـافي للشـيء لا يكـون قـابلا له ، فـوجب أن يمتنع كـون تلك الماهية قابلة للعدم.

وأما الاحتمـال الثـاني : [1] وهو أن تكـون الماهية غـير الوجــود ، فنقــول : فعلى هــذا التقــدير المحكــوم عليه بالإمكـان ، إما الماهية ، أو الوجـود ، أو موصـوفية الماهية بـالوجود ، ومحـال أن يكـون المحكـوم عليه بالإمكـان هو الماهية [لأن الماهيــــــة] [2] من حيث هي هي ، لا تقبل الانتفاء والتبديل ، بل هي واجبة التحقق لعينها ولــذاتها فلا تكــون ممكنة البتــة. ومحــال أن يكــون المحكــوم عليه بالإمكان هو الوجـود من حيث إنه وجـود ، لأن الوجـود من حيث إنه وجـود [لا يقبل العـدم ، فيمتنع أن يكـون الوجـود من حيث إنه وجـود] [3] قـابلا للعــدم ، ومحــال أن يكــون المحكـوم عليه بالإمكـان هو موصـوفية الماهية بـالوجود ، لأن تلك الموصـــوفية إن لم تكن أمــــرا وجوديا فقد بطل الحديث ، وإن كان أمرا وجوديا عاد التقســيم الأول. فثبت أن هذا العذر الذي ذكرتموه باطل.

وأما الســؤال الثــاني : وهو أن الإمكــان إنما يتحقق بالنسبة إلى الزمان المستقبل.

فنقـول : إما أن يكـون المـراد منه : أن عند حصـول الاستقبال ، يحصل هذا الإمكان [وإما أن يكون المراد منه : أن الإمكان] [4] حصل [في

---

(1) الوجه (س).
(2) من (س).
(3) من (ز).
(4) من (س).

الحــال] [1] بالنســبة إلى الاســتقبال ، والأول باطل ، لأن الاســتقبال ينقلب حــالا عند الحضــور، فيعــود الســؤال المذكور.

والثـــــاني أيضا باطل ، لأن حصـــــول الشـــــيء في الاستقبال مشروط بحصول الاستقبال ، والاستقبال محال الحصــول في الحــال ، والموقف على المحــال محــال ، فالشــيء بشــرط حصــوله [في الاســتقبال] [2] مســتحيل الحصــول في الحــال ، وإذا كــان هو بهــذا الاعتبــار ممتنع الحصول ، امتنع أن يقال : إنه بهـذا الاعتبـار يكـون ممكن الحصول ، لأن الإمكـان الخـاص والامتنـاع لا يجتمعـان في الشيء الواحد بالاعتبار الواحد.

الشــبهة الثانية عشر : لو افتقر الحــادث الى المــؤثر لكان ذلك المؤثر مع كل القيود المعتبرة في تلك المؤثرية ، إما أن يقال : إنه كان موجودا قبل ذلك الأثر ، أو ما كان موجودا قبله ، فـإن كـان الأول فحينئذ يكـون حصـول ذلك الأثر في أحد الوقــتين دون الثــاني ، يكــون رجحانا لأحد طــرفي الممكن على الآخر لا لمــرجح ، وذلك يقــدح في قولنا الممكن يفتقر إلى المــؤثر ، اللهم إلا أن يقــال : إن حضور هذا الوقت كان شرطا لأن يصدر الأثر عن المؤثر ، لو كان زوال الوقت الأول شرطا ، إلا أن على هذا التقدير يلـــــزم أن يقـــــال : إن المـــــؤثر مع كل ما لا بد منه في المؤثرية ، ما كــــان موجــــودا قبل هــــذا الأثر ، لأن زوال الــوقت الأول وحضــور الــوقت الثــاني ، كــان أحد الأمــور المعتــبرة في تلك المؤثرية ، مع أنه ما كــان [حاضــرا] [3] قبل ذلك ، مع أنا في هــذا التقســيم فرضــنا أن كل تلك الأمور كانت حاضرة. هذا خلـف. وأما أن قلنا : إن المـؤثر مع كل ما لا بد منه في حصــول المؤثرية ، ما كــان حاصلا قبل ذلك ، وإنما حــدث في هــذا الــوقت كــان الكلام في حدوث ذلك المجموع كالكلام في حـدوث ذلك الأثر ، فـإن حدث لا لمؤثر كـان هـذا قـولا باسـتغناء الأثر الحـادث عن المؤثر ، وإن افتقر إلى مؤثر آخر،

(1) من (س).
(2) من (س).
(3) من (س).

لزم إما التسلسل أو الدور ، وهما باطلان عندكم.

الشبهة الثالثة عشر : الممكن حين صدر عن الـواجب ، إما أن يكون قد صدر مع أنه كان صدوره عنه ممكنا ، أو مع أنه كــان صــدوره عنه واجبا ، فــإن كــان الأول ، فقد ترجح الممكن لا لمؤثر ، وإن كان الثاني فحينئذ يصدق أن هـذا المعلـول من لـوازم وجـود تلك العلة ، وانتفـاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم ، فيلـزم من ارتفـاع هـذا المعلـول ارتفـاع علته ، ويلـزم من ارتفـاع علته ارتفـاع علة علتـه. وهكذا القول في أنه يلزم من ارتفـاع كل [معلـول ارتفـاع علته. حتى ينتهي هذا إلى المبدأ الأول ، فيلـزم أن يقـال : إنه يلزم من ارتفاع] [1] هذه الممكنات ، وهـذه الحـوادث ، ارتفاع واجب الوجود لذاته ، وهو محال.

فإن قال قائل : الجواب عنه من وجهين :

الأول : إن ارتفـاع الأثر لا يـوجب ارتفـاع المـؤثر ، بل يــدل على أن المــؤثر ارتفع أولا ، حــتى لــزم من ارتفاعه ارتفاع هذا الأثر.

الثاني : لم لا يجوز أن يقال : إن ارتفاع المعلول ، دل على أن شــرطا من الشــرائط المعتــبرة في تــأثير واجب الوجــود لذاته ، في حصــول هــذا المعلــول [قد ارتفع [2]] وبهذا التقدير لا يلزم من ارتفاع هذا المعلـول ارتفـاع ذات العلة ، لأنا نقول :

أما الجــواب الأول فضـعيف لأنه لو كـان الأمر كـذلك [لكان [3]] متى ارتفع الأثر فإن المــؤثر قد ارتفع أولا ، لكنا نشاهد عدم الصور والأعراض في عالمنا هـذا ، فيلــزم أن يكون عدمها ، دالا على عدم عللها ، وحينئذ يلزم المحال [4] المذكور.

وأما الجــواب الثـاني : فضـعيف أيضا ، لأن الكلام في ارتفاع ذلك

(1) من (ز).
(2) من (ز).
(3) من (ز).
(4) المحذور (ز).

الشرط ، كالكلام في ارتفاع ذلك المعلول فـإن كـان ذلك لارتفاع شرط آخر لـزم أن يكـون كل حـادث لأجل حـادث آخر إلى غير النهاية. ثم إن هذه الأسباب والمسببات الغير المتناهية ، لو كانت موجودة معا ، فقد لزم وجـود أسـباب ومسـببات غـير متناهية دفعة واحـدة [وهو محـال] [1] وإن كان بعضها سابقا على البعض ، فحينئذ قد جـوزتم اسـتناد الحادث الموجود في الحـال إلى سـبب كـان موجـودا قبل ذلك وهو غـير موجـود في الحـال ، وإذا جـاز ذلك فلم لا يجوز أن يقال المقتضى لوجود هـذا الشـيء الموجـود في الحال شيء كان موجودا قبله ، ثم فـني عند طريـان هـذا الحادث ، وهذا عين [2] ما ذكرتموه في الشرائط المتعاقبة وحينئذ لا يمكنكم الاسـتدلال بوجـود هـذه الممكنـات على وجود موجود واجب الوجود لذاته.

الشبهة الرابعة عشر : العالم إما أن يكون له مؤثر أو لا يكون ، فإن لم يكن له مؤثر ، مع أن العالم ممكن لذاته ، فقد وقع الممكن لا عن مؤثر. وإن كـان له مـؤثر فـذلك المـؤثر ، إما أن يكـون واجبا أو مختـارا. فـإن كـان موجبا فاختصـاص النقطة المعينة ، بـأن تكـون قطبا للفلك دون سائر النقط المتسـاوية لها : رجحـان للممكن لا لمـرجح ، وكذلك القول في اختصاص كل واحد من الكواكب لجـانب معين من الفلك ، دون سـائر الجـوانب ، وكـذا القـول في اختصـــاص بعض جـــوانب المتمم [3] بالرقة دون ســـائر الجوانب وكذا القـول في حصـول كـرة العـالم في جـانب معين من الخلاء الـــذي لا نهاية له عند من يقـــول بـــذلك الخلاء. وإما إن كان مختارا كـان تخصـيص إحـداث العـالم بالوقت المعين دون [سائر] [4] ما قبله ، وما بعــده ترجيحا لأحد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجح فثبت : أن القـــول باســـتغناء الممكن عن المـــؤثر لازم على كل التقديرات.

الشبهة الخامسة عشر : لو أثر شيء في شيء لكـان تأثير المؤثر في الأثر ،

---

(1) من (ز).
(2) من (ز).
(3) يقرأ : المحتم.
(4) من (س).

إما أن يكــون باعتبــار كونه مــؤثرا ، أو كــان ذلك التــأثير حاصلا باعتبار آخر سوى كونه مؤثرا. والقسمان بــاطلان ، فــالقول بالتــأثير باطل وإنما قلنا : إنه يمتنع أن يــؤثر فيه باعتبــار كونه مـؤثرا ، وذلك لأن كــون الشــيء مـؤثرا في غـــيره نســـبة مخصوصة بين ذات المـــؤثر ، وذات الأثر ، والنسبة الحاصلة بين الشيئين متأخرة بالرتبة عن الــذاتين [1] ، فيلزم من هذا أن يقال : إن كون المـؤثر مـؤثرا في ذات الأثر نسبة متــأخرة بالرتبة عن ذات الأثر ، فلو حكمنا بــأن ذات الأثر إنما وجد [2] بسـبب تلك المؤثرية ، لــزم أن تكــــون هــــذه المؤثرية متقدمة بالرتبة على ذات الأثر ، وحينئذ يلــزم تقــدم كل واحد منهما علي الآخر ، أعــني [3] المؤثرية ، وذات الأثر وذلك محــــال ، وأما بيــــان فســــاد القسم الثــاني ، وهو أن يــؤثر المــؤثر في الأثر لا باعتبــار كونه مـــــؤثرا فيه [فهـــــذا أيضا باطل ، لأنه لو أثر فيه لا باعتبــار كونه مـؤثرا فيــه] [4] فحينئذ يصــير ذلك لا باعتبــار المؤثرية ، وحينئذ يلزم الجمع بين النقيضين وهو محال.

الشبهة السادسة عشر : الأثر ما لم يجب وجــوده عن المؤثر ، امتنع دخوله في الوجــود ، فــإن قيل [5] إن [مـؤثر الأثر واجب الصدور عن المؤثر فيكون ممكن الصدور عنه ، وما دام يكــون الشــيء باقيا على إمكانــه] امتنع دخوله [في الوجــود] ، فيثبت أن الأثر ما لم يصر واجب الصــدور عن المؤثر امتنع دخوله في الوجود ، وإذا ثبت هذا لزم أن يقــال : إن صــيرورة واجب الصــدور عن المــؤثر متقــدم بالرتبة على دخوله في الوجود ، لكن وجــوب صــدوره عن المؤثر صفة من صفات وجــوده ، والصــفة متــأخرة بالرتبة عن الموصــوف ، فهــذا يقتضي تقــدم كل واحد من هــذين الاعتبارين على الآخر ، وتأخره عنه ، وذلك محال.

الشبهة السابعة عشر : المــؤثر يمتنع كونه مـؤثرا في الشيء ، إلا إذا كان

---

(1) الذات (س).

(2) وجد (س).

(3) على (س).

(4) من (ز).

(5) عبارة (س) : فإن قيل : أن يعتبر الأثر : ويصير واجبا ، امتنع دخوله في الوجود. فثبت : أن الأثر .. الخ.

ذلك الشيء في نفسه ممكن الوجـود محتاجا إلى الغـير ، فثبت أن عند عـدم الإمكـان والحاجة يمتنع كـون الشـيء مـؤثرا فيه فلو صـار [1] مـؤثرا فيه عند حصـول الإمكـان والحاجة لـزم أن يكـون هـذا الإمكـان ، وهـذه الحاجة علّة لكون ذلك المباين [2] علة لوجوده ، وهذا محال لوجهين :

الأول : إنه يلـزم أن يحصل لغـير واجب الوجـود لذاته تأثيرا [في ذات واجب الوجود لذاته [3]] وهو محال.

الثاني : إنا قد دللنا على أن هذا الإمكان وهذه الحاجة أمران [4] عـدميان ، ولو جعلناهما علة لكـون العلة الفاعلة [مــؤثرة في وجــود الأثر لكــانت العلة الأولى [5]] لهــذه الموجودات أمـرا عـدميا [6] وحينئذ يلـزم كـون العـدم علة الوجود [و] هذا محال [7].

الشبهة الثامنة عشر : إن المؤثر ما كان مؤثرا بالفعل قبل دخـول [8] الأثر ، فـإذا صـار مـؤثرا بالفعل عند وجـود الأثر ، فقد حـدثت تلك المؤثرية ، فـإن كـان حـدوثها لأجل هذا الأثر لـزم الـدور ، وإن كـان حـدوثها لشـيء آخر لـزم التسلسل ، وإن حدثت هذه المؤثرية لا لسبب أصلا ، كـان ذلك قــولا ، بــأن المحــدث الممكن [9] غــني عن المــؤثر والفاعل ، فهذا تمام شبهات القائلين بنفي التأثير والأثر.

---

(1) فرضنا (س).
(2) الممكن (س).
(3) من (ز).
(4) قيدان (س).
(5) من (س).
(6) امران عدميان (ز).
(7) هذا خلف (س).
(8) وجود (س).
(9) من (ز).

الفصل الخامس

في

تقرير الجواب عن هذه الشبهات

الشــبهة الأولى : وهي قــولهم : «لو كــان الإمكــان محوجا إلى المؤثر ، لكان البـاقي في حـال بقائه محتاجا ، إلى المؤثر».

نقول في الجواب عنها : لا نزاع في المقدمة الأولى : لكن لم قلتم : إن البـاقي غـير مفتقر إلى المـؤثر؟ قوله : «لأنه يلــزم منه تحصــيل الحاصل وهو محــال» قلنا : إن عـنيتم بهـذا الكلام (أنه يلـزم أن يحصل للحاصل حصـول آخر ، فهـذا غـير لازم ، لأن على هـذا التقـدير يكـون هـذا الحصول الثاني حصـولا جديـدا ، فيكـون تـأثير المـؤثر في الحـادث لا في الثـاني ، وكلا منا فيما إذا كـان المـؤثر في نفس الثاني ، وإن عنيتم بهـذا الكلام)[1] أن يكـون عين[2] ذلك الحصـول واقعا بتـأثير ذلك المـؤثر ، وتكوينه من غـير توهم أن يحصل لـذلك الحاصل حصـول ثـان ، فهـذا حق ، وصدق عندنا ، فلم قلتم : إن الأمر ليس كذلك؟

والجواب عن الشبهة الثانية : وهي قولهم[3] : «تــأثير المؤثر ، إما أن يكون حال وجود الأثر أو حال عدمــه» قلنا : بل حـال وجـوده. قوله : «فيلـزم إيجـاد الموجـود ، وهو محال» قلنا : إن عنيت بإيجاز الموجود جعله موجودا من

---

(1) من (ز).
(2) غير (س).
(3) قوله (س).

شيئين [1] ، فهـذا غـير لازم ، وإن عـنيت أن هـذا الوجـود الحاصل (إنما حصـل) [2] بتـأثير هـذا المـؤثر فيه ، فهـذا مذهبنا الذي لا حق إلا هو ، فلم قلتم إنه محال؟

والجـــواب عن الشـــبهة الثالثة : وهي قــــولهم : [3] «افتقـار الأثر إلى المـؤثر ، إما أن يكـون وصـفا ثبوتيا أو عدميا» قلنا : لم لا يجوز أن يكون مفهوما عـدميا؟ قوله : «كونه مفتقرا نقيض لقولنا : إنه غير مفتقر».

قلنا : هذا الكلام يوجب عليكم [4] كون العدم وجـودا ، وذلك لأن كـون العـدم مناقضا للوجـود ومقـابلا له وصف وجودي ، بدليل أن كونه غير مناقض له ، وغير مقابل له ، وصف عدمي وإذا كان اللامناقض واللامقابل وصفا عـدميا ، وجب أن يكون كونه مناقضا ومقابلا وصـفا وجوديا ، وإذا كان لهذا الوصف وصفا وجوديا (وهو محمول العـدم ، لأنه لا نزاع أن العدم مناقض للوجود) [5] ومقابل له ، فيلزم أن يكون العدم موصوفا بصفة موجودة، والموصـوف بالصـفة الموجـودة موجـود ، فيلـزم كـون العـدم موجـودا ، وهو محـال. وكل ما ذكـروه في الجـواب عن هـذا الكلام ، فهو عين جوابنا عن هذه الشبهة المذكورة.

والجـــواب عن الشـــبهة الرابعة : وهي قـــولكم : [6] «الحكم على الشيء بالافتقار يقتضي أن يكـون المحكـوم عليه بالافتقار مقدما على ذلك الافتقار ومتأخرا عنه» قلنا : هب أن الافتقار إلى الشـيء معـنى وقع في محل الشك والشبهة ، إلا أن كون الشيء حادثا بعد العـدم أمر معلـوم بالضرورة ، فإنا نشاهد أن النـور يحـدث بعد الظلمة ، وأن الحر يحـدث بعد الـبرد ، ونقـول : ما ذكرتمـوه في تقرير هـذه الشـبهة ، فهو بعينه قـائم في الحـدوث ، وذلك لأن ذلك الشـيء موصـوف بالحـدوث ، والموصـوف متقـدم بالرتبة على الصفة ، ويقتضي أيضا ، أن يكون متأخرا عنه ، لأنه وجد بعد أن لم يكن ، وكما أن هذه الشبهة

(1) مرتين (ز).
(2) من (س).
(3) قوله (س).
(4) علم (س).
(5) من (ز).
(6) قولهم (س).

لا تمنع من الإقرار بالحدوث في الجملة [1] ، لكونه معلوم الثبــوت بــالحس ، فكــذلك يجب أن لا تمنع من الإقــرار بحصول الحاجة والافتقار.

والجـــواب عن الشـــبهة الخامسة : وهي قـــولهم : «المفتقر إلى المـؤثر إما الماهية ، أو الوجـود أو اتصـاف الماهية بالوجود» فنقول : هذا الإشكال وارد في الحـدوث ، فإنه يقال : لو حدث شـيء لكـان الحـادث إما الماهية أو الوجـــود ، أو موصـــوفية الماهية بـــالوجود ، والكل باطل للوجـوه الـتي ذكرتموها في تقرير هـذه الشـبهة ، وهـذا يقتضي أن لا يضــيء الجو [2] بعد أن كـان مظلما ، وأن لا يقــوم الإنســان بعد أن كـان جالسا ، وكما أن هـذا باطل فكذلك ما ذكرتم.

والجـواب عن الشـبهة السادسة : وهي قـولهم : [3] : «المحكوم عليه بالحاجة ، إما أن يكون بسيطا أو مركبا [4] فنقول : لم لا يجوز أن يكون بسيطا؟ فـإن عنـدنا السـواد إنما صــار ســوادا بالفاعل ، والجــوهر إنما صــار جــوهرا بالفاعل ، قوله : «علة الحاجة هي الإمكـــان ، والإمكـــان صفة نسـبية ، والنسـبة لا يمكن حصـولها في المفـردات» قلنا المــراد عنــدنا : هو أنه لا يمتنع (بقــاؤه ولا يمتنــع) [5] زواله ، ولا نســلم أن الإمكــان بهــذا التفســير لا يعــترض البسائط ، فـإن قـالوا : قـول القائل السـواد من حيث إنه (سواد لا) [6] يمتنع بقاؤه ولا يمتنع زواله : لا يفيد غرضكم. وذلك لأن ما ذكــرتم يقتضي الحكم على الســواد بإمكــان البقــاء تـارة وبإمكـان الفنـاء أخـرى ، والمفهـوم من كـون السـواد سـوادا مغـايرا للمفهـوم من البقـاء والفنـاء ، فما ذكــرتم يــدل على أن الإمكــان يمتنع حصــوله في الماهية البسيطة.

قلنا : هذا تمسك بمحض اللفظ ، والمراد من الإمكان كون الشيء في نفسه ، بحيث يصح أن تبقى هويته وأن لا تبقى ، ولا شك أن المحكوم عليه بهذا المفهـوم بالإمكـان مفرد لا مركب.

---

(1) الحكمة (س).
(2) الهواء (س).
(3) قوله (س).
(4) شرطا (س).
(5) من (ز).
(6) من (ز).

والجواب عن الشبهة السابعة : وهي قولهم : «القول بثبـوت شـيء ، يـؤثر في شـيء آخر ، يقتضي كـون ذلك التـأثير مغـايرا لـذات المـؤثر ، ولـذات الأثر ، وهو يـوجب التسلسل».

فنقـــــول [1] في الجـــــواب : قد ذكرنا أن مثل ذلك التقسـيم الـذي ذكـرتم قـائم فيما علم وجـوده بالضـرورة فيكـون بـاطلا. قوله : «فـإذا سـلمتم وجـود كلام صـحيح الشــكل ، صــحيح المــادة ، مع أن نتيجته تكــون باطلة ، فحينئذ لا يمكن الاستدلال بشـيء من الـدلائل على صـحة شـيء من المطـالب» قلنا : نحن لا نسـلم صـحة الوجـوه المـذكورة في ذلك التقسـيم ، بل نحن إنما أوردنا [2] هـذه المعارضات لتدل على اشتمال التقسيم الذي ذكـرتم على مقدمات فاسدة.

والجواب عن الشبهة الثامنة : وهي قولهم : «لو كـان الإمكـــان علة للحاجة لافتقر المعـــدوم حـــال عدمه إلى المــؤثر» فنقــول : لم لا يجــوز أن يقــال : الإمكــان علة لاحتيـاج وجـود الممكن إلى المـؤثر ، وإذا كـان كـذلك. لم يلـزم من هـذا الكلام احتيـاج عـدم الممكن إلى المـؤثر؟ سلمنا : أن الإمكان علة للحاجة في الطرفين [3] ، فلم لا يجـوز أن يقـال علته عـدم العلـة؟ [4] قوله «العلية صـفة ثبوتيــة» قلنا : لا نســلم قوله لأنها مناقضة للمفهــوم من قولنا : إنه ليس بعلة ، قلنا : ينتقض هـــذا بقولنا : العـــدم مناقض للوجود ، ومقابل له. فإن ما ذكرتموه إن دل على قولكم لزم أن يقال : إن كون العدم مناقضا للوجود صـفة موجودة ، فيكون العدم موصوفا بصفة موجودة ، وما كان كذلك كان موجـودا ، فيلـزم كـون العـدم محض الوجـود ، وهو محال.

والجــواب عن الشــبهة التاســعة : وهي قــولهم : «لو افتقر الممكن إلى المــؤثر لم يكن الإنســان مختــارا في فعله» فنقـول : لم لا يجـوز أن يقـال إنه مضـطر في ذلك الاختيار ، وتفسيره: أن الله تعـالى يخلق ذلك الاختيـار فيه ، ثم يكون ذلك

---

(1) قلنا (س).
(2) ذكرنا (س).
(3) في الظن (س).
(4) علة العدم العلة (ز).

الاختيـــار موجبا لـــذلك الفعل أو جـــزءا من المـــوجب ، أو شرطا للموجب.

قوله : «فعلى هذا التقدير يلزم الجبر ، ويلـــزم بطلان الأمر والنهي ، والثواب والعقاب» قلنا : لا نسلم أنه يلـــزم ما ذكـــرتم ، فـــإن الثـــواب والعقـــاب عند الحكمـــاء أحـــوال لازمة، من حصـــول الأعمـــال الســـابقة على ما ســـيأتي في تحقيق (هذا)[1] الكلام في أبواب المعاد.

والجواب عن الشبهة العاشرة : وهي قولهم : الهارب من السبع يختار أحد الطريقين لا لمرجح.

فنقـــول : لا نســـلم أنه لم يحصل المـــرجح هنا ، وبيانه من وجهين :

أحـــــدهما : حركته في أحد المكـــــانين دون الثـــــاني ، والسبب الثاني : إرادته لإحـــدى الحركـــتين دون الثانية ، ثم لا نقـــول إن تلك الإرادة حصـــلت لإرادة اخـــرى من قبله ، وإلا لـــزم التسلسل ، بل إنما حـــدثت تلك الإرادة في قلبه لأسباب علوية لا اطلاع لنا على تفاصيلها.

والجواب عن الشبهة الحادية عشر : وهي قولهم : إن [القـــول][2] بافتقـــار الممكن إلى المـــؤثر يقـــدح في كونه ممكنا. فنقـــول : إن الكلام الـــذي ذكـــرتم يقـــدح في وجـــود الممكن ، سواء قلنا : بافتقاره إلى المـــؤثر أو لم نقل به ، وبيانه : وهو أن المحكـــوم عليه بالإمكـــان ، إما أن يكـــون موجودا أو معدوما ، فإن كان موجـــودا كـــان وجـــوده منافيا لعدمه ، وكـــان منافيا لإمكـــان عدمه ، وكـــذلك القـــول في جانب العدم ، فكل ما يصلح عذرا (عن هذا يصلح عـــذرا)[3] عما ذكرتم.

والجواب عن الشـــبهة الثانية عشر : «المـــؤثر في كل ما لا بد منه في حصـــول المؤثرية إما أن يقـــال إنه كـــان حاصلا قبل حدوث ، هذا الحادث أو ما كان حاصلا» فنقول : لم لا يجوز أن يقال : ذات المـــؤثر كـــانت حاصـــلة ، إلا أن انقضـــاء الموجـــود ، الـــذي كـــان حاصلا قبـــل، كـــان شـــرطا لفيضان هذا الحادث

(1) من (ز).
(2) من (س).
(3) من (س).

عنه؟ وهكذا يكـون فيضـان كل حـادث مشـروطا بانقضـاء الحادث الذي كان موجودا قبله ، كما هو قول الحكماء.

والجــواب عن الشــبهة الثالثة عشر : وهي قــولهم : «إنه يلـزم من عـدم الأثر عـدم المـؤثر، فيلـزم أن يكـون المبدأ الأول ممكنا لذاته».

فنقـول : حق إنه يلـزم عـدم عند عـدم الأثر ، (عـدم المـؤثر) [1] أما ما ليس بحق : فهو : أن عـدم المـؤثر إنما حصل من عــدم الأثر ، لأن الأثر تــابع ، والتــابع لا يصــير متبوعا ، لا في جانب الوجود ، ولا في جانب العـدم ، قوله «هب أن الأمر كـذلك ، إلا أن هـذا الكلام يقتضي أنه كلما ارتفع الأثر فقد ارتفع المــؤثر أولا ، وذلك يقتضي كـــون المؤثر قابلا للارتفاع» قلنا : ارتفاع الأثر قد يكـون لارتفـاع المؤثر ، وقد يكون لارتفاع حالة من أحـوال ذلك المـؤثر ، كـانت تلك الحالة شـرطا لصـدور الأثر عن المـؤثر. وعند الحكماء : إن صدور كل (أثر) [2] حادث عن المؤثر القـديم مشــروط بانقضــاء حــادث آخر وجد قبله ، وهكــذا لا إلى أول.

والجــواب عن الشــبهة الرابعة عشر : وهي قــولهم «اختصـــــــــاص النقطة المعينة بالقطبية عند الحكيم ، واختصاص الوقت المعين بحدوث العــالم فيه عند المتكلم ، يوجب رجحان أحد طرفي الممكن لا لمـرجح» فنقـول : إن تعين النقطة المعينة للقطبية تـــــابع للحركة المعينة ، وأما حصول تلك الحركة بعينها ، فيحتمل أن يكون السبب فيه أن المـــــادة الفلكية المعينة لا تقبل إلا ذلك النـــــوع المعين من الحركة. هذا على قول الحكيم.

والجواب عن الشـبهة الخامسة عشر : وهي قـولهم : «لو أثر شـــيء في شـــيء ، لكــان المــؤثر في ذلك الأثر باعتبــار كونه مــؤثرا فيه (أولا باعتبــار كونه مــؤثرا فيــه» فنقول : الحق أنه يـؤثر لا باعتبـار كونه مـؤثرا فيـه) [3] بل يؤثر

---

(1) من (س).
(2) من (س).
(3) من (س).

باعتبار ذاته المخصوصة ، فذات الأثر توجب حصول الأثر ، ثم عند حصــول ذات الأثر تحصل الإضــافتان العارضــتان للذات أعني : كون أحدهما مؤثرا في الآخر ، وكــون الآخر أثرا للأول.

والجواب عن الشبهة السادسة عشر : وهي قــولهم : «الممكن ما لم يصر واجب الصدور عن المؤثر لم يوجـد» فنقول : هذا حق : إلا أن ذلك الوجوب يكـون صـفة لـذات المؤثر لا لذات الأثر ، وتفسير هـذا الكلام : أنه ما لم يصر المـؤثر بحيث يجب تـأثيره في ذلك الأثر [1] لم يصـدر عنه ذلك الأثر ، وبهذا التفسير يسقط ما ذكروه من الشبهة.

والجواب عن الشبهة الســابعة عشر : أن نقـول كـون الأثر ممكن الوجود ومحتاجا ، شرط لتــأثير المؤثرية فيه ، والفرق بين الشرط وبين العلة معلوم.

والجــواب عن الشــبهة الثامنة عشر : وهي قــولهم : «المـــؤثر إذا صـــار مـــؤثرا في الأثر فتلك المؤثرية حكم حــادث» فنقــول : لو كــان المــؤثر صــفة زائــدة للــزم التسلسل ، وهو محـال ، فظهر أنها ليست صـفة موجـودة في الأعيان. فهـذا جملة الكلام (في الجـواب) [2] عن هـذه الشبهات (والله ولى الإرشاد والهداية والعصـمة بفضـله) [3].

---

(1) أن يصدر ذلك (س).

(2) من (س).

(3) من (ز).

الفصل السادس

في

إيراد نوعين آخرين من السؤال على قولنا :

الممكن لا بدّ له من مرجح

أما تقرير السؤال الأول : فهو أن نقـول : الممكن هو الـذي يقبل الوجـود ، ويقبل العـدم ، إلا أنا نقـول : الـذي يكون كذلك على قسمين :

أحدهما : أن يكون قبول الماهية للوجود والعـدم على السوية من غير تفاوت (أصلا)[1].

والثـاني : أن يكــون قـابلا (لهمـا)[2] ، إلا أن أحد الطرفين يكون أولى بتلك الماهية من الطـرف الآخر ، إذا عـرفت هـذا فنقـول : لم لا يجـوز أن يقـال : إن هـذه الممكنـات وأن كـانت موصـوفة بالإمكـان ، بمعـنى أن صـفاتها قابلة للعـدم وللوجـود ، إلا أنها غنية عن السـبب وعن المؤثر ، وذلك لأجل أن الوجود أولى بها من العـدم ، فهذه الماهيـات لأجل كونها قابلة للوجـود وللعـدم ، تكـون من جملة الممكنـات ، إلا أنها لأجل أن الوجـود أولى بها من العدم تكون غنية عن السبب ، فما لم تقيموا البرهـان على فساد هذا الاحتمـال ، لم يتم ما ذكرتمـوه من الحجة والبرهـان ، ثم نقـول : الـذي يـدل على أن حصـول هـذه الأولوية معقول جملة وجوه:

الأول : الموجـودات السـيالة ، كالزمـان والحركة والصوت ، لا شك أن

---

(1) من (ز).
(2) من (ز).

العـــدم أولى بها ، والمـــراد من كونها ســـيالة أنها توجد وتنقضي ، ويمتنع بقاؤها بأعيانها.

فنقول : الدليل على أن الأمر كـذلك ، أن هـذا الآن [1] الحاضر ، وهذا الجزء الحاضر من الصوت لا شك أنه قابل للوجـــود ، إذ لو لم يكن قـــابلا للوجـــود ، لما دخل [2] في الوجـود ، ولا شك [3] أن العـدم أولى بها ، إذ لو لم تحصل هذه الأولوية لما كـان واجب الانقـراض والانقضـاء ، فثبت في هذه الأشياء أنها قابلة للوجـود ، وقابلة للعـدم ، ثم إن العـــدم أولى بها من الوجـــود ، فـــإذا عقلنا حصـــول هـــذه الأولوية في جانب العدم ، فلم لا نعقل حصولها في جانب الوجود؟

الوجه الثـاني : في تقرير هــذا الكلام : أنه قد تكــون العلة المــؤثرة في حصــول الأثر بحيث يتوقف تأثيرها في ذلك الأثر على حصول شرط مخصوص ، مثل الثقل ، فإنه إنما يوجب الـنزول بشـرط عـدم المـانع ، إذا عـرفت هـذا فنقــول : لا شك أن الأولى بالثقل ، اقتضـاء [4] الـنزول [5] والسقوط (إلا أن) [6] عند فوات ذلك (الشرط ، قد يتخلف عند ذلك) الأثر. فهذا يــدل على أن الأولوية قد تحصل في جانب الوجود مع أنها لا تنتهي إلى حد الوجوب.

الثالث : إن الفلاسفة اتفقـوا على أن الممكنـات على ثلاثة أقسام : منها أكثرية ومنها أقلية ومنها متســاوية ، ولا معــنى للأكــثري إلّا ما يكــون الوجــود أولى به ، مع أنه لا يمتنع أن يبقى على العدم ، ولا معنى للأقلي ، إلا ما يكون العــدم أولى به ، مع أنه لا يمتنع أن يصــير موجــودا ، وإذا كــان هــذا حكما متفقا عليه بين الفلاســفة كــان كافيا في تقرير ذلك الســؤال ، ألا تــرى أنهم قــالوا : طبيعة الأرض تقتضي الحصول في الوسط على سبيل الأكثرية ، لا على ســبيل الــدوام ، لأنها قد تصــير ممنوعة عن إيجــاد ذلك ، على سبيل القسر ، مثل المدرة المرمية إلى فوق.

الرابع : إن الماهيـــــــــات الممكنة لا شك أنها قابلة للوجود والعدم ، فهذه

(1) الأول (س).
(2) حصل (س).
(3) وأن العدم (س).
(4) الزوال (ز) افتقار (س).
(5) من (ز).
(6) من (ز).

الماهيات إما أن لا تكون مقتضية لحصول (هـذين الأمـرين ، وإما أن تكون مقتضية لحصول أحدهما لا بعينه ، وإما أن تكون [مقتضية [1]] لحصول أحدهما بعينه [2] ، والأول باطل ، وإلا لزم خلو هذه الماهيات عن الوجود والعــدم معا وهو محـــال ، والثـــاني أيضا باطل لأن أحـــدهما لا بعينه يمتنع دخوله [3] في الوجـــود ، لأن من المحــــال أن يحصل في الوجود شيء ، مع أنه في نفسه لا يكـون شـيئا معينا ، بل يكـون هو في نفسه إما هـذا وإما ذاك ، وما يكـون ممتنع الوجود في نفسه ، يمتنع أن يكون وجـوده معلـولا لوجـود غيره ، ولما بطل هذان القسـمان ثبت أن هـذه الماهيـات الممكنة تقتضي إما الوجـود بعينه ، وإما العـدم بعينه ، مع أن الطرف الثـاني يكـون غـير ممتنع الحصـول فثبت بهـذا البرهـان : أنه لا بـدّ من الاعـتراف بحصـول هـذه الأولوية (ولما ثبت بهــذه الوجــوه الأربعة أنه لا بد من الاعــتراف بحصـول هـذه الأولوية [4] في الجملة فنقـول : هـذا الـذي يكون الوجود أولى به من العدم ، وجب أن يكـون غنيا في وجوده عن السبب المؤثر والفاعل الموجد ، والدليل عليه : أن عند (فرض) [5] عدم المؤثر المنفصــل، إما أن يحصل أولا يحصـــل. فـــإن حصل الرجحـــان فقد كفت ماهيته في حصـول هـذا الرجحـان ، وما حصل بالـذات امتنع اسـتناده إلى الغـير ، وإن لم يحصل الرجحـان فحينئذ لا تكـون ذاته مقتضية لحصول أولوية الوجـود ، مع أنا فرضـناه ، كـذلك. هــذا خلــف. فثبت بما ذكرنا : أن القــول بحصــول أولوية الوجود معقول ، وثابت أن بتقـدير حصـول هـذه الأولوية ، فإنه يجب حصول الاسـتغناء عن العلة ، فهـذا تمـام الكلام في تقرير هذه الشبهة.

وأما السؤال الثاني : على قــولكم [6] «الممكن مفتقر إلى المؤثر» فهو أن نقول هذه الأجـرام العلوية والسـفلية بتقـدير أن يقــوم البرهــان على كونها ممكنة الوجــود في أنفسها. قابلة للوجـود وللعـدم ، إلا أن بتقـدير كونها دائمة أزلية [7]

---

(1) من (س).
(2) مكررة في (س).
(3) حصوله (س).
(4) من (س).
(5) من (س).
(6) قولهم (س).
(7) الأثر (س).

باقية ، فإنه يمتنع الحكم عليها بالافتقـار إلى المـؤثر ، لأنه ثبت أن البـاقي في حـال بقائه يمتنع افتقـاره إلى المـؤثر والفاعل ، فعلى هذا (التقدير) [1] ما لم تقيموا الدلالة على كونها محدثة ، امتنع الحكم عليها بالاحتياج إلى المؤثر ، إلا أنكم لو أثبتم حدوثها ، فحينئذ يسقط هذا الـدليل بالكلية ، ويصير هذا الدليل (هو الدليل الـذي) [2] يعـول المتكلمـون عليه في إثبات العلم بالصانع ، فإنهم يقيمون الـدليل على أن العالم محدث ، ثم يقولون : وكل محدث فله محـدث ، فحينئذ يحصل لهم العلم بافتقار هـذا العـالم إلى الصـانع ، فيفتقر في تقرير هـذا السـؤال إلى (بيـان أن) [3] البـاقي حال بقائه يفتقر [4] إلى المؤثر. والذي يدل عليه وجوه :

الأول : إنه لو افتقر الباقي حال بقائه إلى المؤثر لزم إيجاد الموجود ، وهو محال.

الثاني : إنه لو كان الأمر كذلك لزم افتقار البناء حـال بنائه إلى الباني ، وأيضا من خضب يـده بالحنـاء فإنه يبقى اللون بعد زوال الحنـاء ، ومن رمى الحجر ، فحركة الحجر باقية بعد زوال مدافعة الرامي.

الثالث : إنه يلزم افتقار العدم الباقي حال اسـتمراره إلى المؤثر.

الرابع : إن كل عقل سـليم يشـهد بـأن الشـيء إذا حصل على وصـفه وحاله ، فإنه يبقى على تلك الصـفة والحالة إلى وقت طريان المبطل المزيل ، وكذلك فإنا إذا خرجنا من الدار ، كان ظن بقـاء تلك الأشـياء الـتي رأيناها أقوى من ظن زوالها ، ولهذا السبب فإنا نقصد للعود إليها ، ولا نقصد العود إلى الدار الـتي يجـوز حـدوثها ، وإذا غبنا عن بلد فإنا نكتب الكتب إلى أصحاب تلك البلـدة لأجل ما حصل في عقولنا ، من أن الأصل في كل أمر بقـاؤه على ما كان ،

(1) من (س).
(2) من (ز).
(3) من (س).
(4) لا يفتقر (ز).

فهذا تمام الكلام في تقرير هذين السؤالين.

واعلم أن الجواب على السـؤال الأول : إنما يظهر إذا أقمنا [1] البرهان القاطع على أن الماهية ، إذا كـانت قابلة للعدم والوجود ، فإنه يجب أن تكون نسبة كل واحد منهما إلى تلك الماهية (على السوية) [2] وأنه يمتنع أن يكون أحد الطرفين أولى بها ، والذي يدل على أن الأمر كما ذكرناه [3] وجوه : ـ

الأول : إنا نقول الماهية إذا اعتبرناها مع جميع الأمـور المعتـبرة في حصـول تلك الأولويـة، فإما أن يكـون العـدم عليها حال حصول تلك الأولوية صحيحا ، أو لا يكون العـدم عليها ، حـال حصـول تلك الأولوية صـحيحا ، فـإن لم يصح العــدم مع حصــول تلك الأولوية الذاتية ، كــان ذلك واجبا لذاته لا ممكنا لذاته ، وإن صح طريــــان العـــــدم عليها ، فطريان العدم عليها حال حصول تلك الأمور المعتبرة في حصــــول تلك الأولوية ، إما أن يتوقف على حصــــول [4] السبب المعدم المبطل ، أو لا يتوقف على حصوله [5] فإن توقف عليه فحينئذ لا تحصل أولوية الوجــود إلا مع عـــدم ذلك السـبب المعـدم ، وعلى هـذا التقـدير فالحاصل قبل هــذا القيد ما كــان كافيا في حصــول تلك الأولوية ، وقد فرضنا أن الأمر كذلك. هذا خلف.

وأما القسم الثــــاني : وهو أن لا يتوقف عـــــدم ذلك الشـيء على حصـول [6] السـبب المعـدم المبطل ، فعلى هذا التقدير تكـون تلك الأولوية حاصـلة تـارة مع الوجـود ، وأخرى مع العدم ، فنسـبة تلك الأولوية إلى الوقـتين على السـوية ، واختصـاص أحد ذينك الوقـتين بـالوجود والآخر بالعـدم ، يكـون ترجيحا لأحد طـرفي الممكن المتسـاوي على الآخر من غير مرجح ، وهو محال.

الحجة الثانية : على فسـاد القـول بهـذه الأولوية : إنا قد دللنا على أن الممكن المتســاوي، يمتنع رجحــان أحد طرفيه على الآخر من غير مرجح ، إذا

---

(1) اقيم (ز).
(2) من (ز).
(3) كذلك (س).
(4) حضور (س).
(5) حضور (س).
(6) حضور (س).

ثبت هذا. فنقـول : بتقـدير أن يكـون أحد الطـرفين راجحا كان الطرف الثاني مرجوحا ، ولما كان حصـول الرجحـان حـال الاسـتواء ممتنعا ، كـان (حصـوله) [1] حـال حصـول المرجوحية أولى بالامتنـاع ، وإذا كـان الطـرف المرجـوح حـال كونه مرجوحا [2] ممتنع الحصـول ، كـان الطـرف الراجح واجب الحصول ، ضـرورة أنه لا خـروج عن طـرف النقيض ، ولما أقمنا البرهان القاطع على فسـاد الاحتمـال الذي ذكرتموه ، فلنذكر الجواب على الوجوه الـتي عولـوا عليها :

الجـواب عن الشـبهة الأولى : وهي قـولهم : «إن من الأعراض ما يكون ممتنع البقاء».

فنقـول : من النـاس من قـال كل عـرض فإنه يجـوز بقاؤه ، قـال : لأن تلك الماهية قابلة للوجـود ، وإنها لو لم تكن قابلة للوجـود لما وجـدت تلك القابلية من لـوازم الماهية ، ولازم الماهية يكون واجب الدوام بـدوام الماهية ، فتلك القابلية باقية أبدا ، فكان ذلك الشيء ممكن البقاء والدوام ، وعلى هذا المـذهب فالإشـكال زائل وأما الـذين سلموا : أن من الأعراض ما يمتنع بقاؤه.

فنقول : جـواب هـذه الشـبهة عنـدهم : أن كونه باقيا كيفية حادثة ، فالممتنع هو حصول تلك الكيفية ، وهي غـير قابلة للوجود أصلا [3].

والجواب عن الشبهة الثانية : وهي قولهم : «العلة إذا كان تأثيرها في معلولها موقوفا على شرط فقبل حصـول ذلك الشـرط يكـون التـأثير بها أولى ، مع أنه لم ينته إلى حد الوجوب».

فنقول : لا نسلم أن التأثير بها أولى ، فإن العلة مهما اختل قيد من القيود المعتـبرة في كونها علة ، امتنع كونها مـؤثرة ، ومهما حصل كل القيـود المعتـبرة في العلية ، وجب كونها مؤثرة.

---

(1) من (س).
(2) موجودا (س).
(3) أبدا (س).

والجـواب عن الشـبهة الثالثة : وهي قـولهم : «اتفق الحكمــاء على أن الممكن قد يكــون أكثريا ، وقد يكــون أقليا» فنقول : المراد من الأكـثري هو الـذي يكـون سـبب وجـوده في أكـثر الأحـوال موجـودا ، وإذا فسـرنا الأكثرية بهذا الوجه سقط كلامكم.

والجواب عن الشـبهة الرابعة : إن قـولكم : «الماهية تقتضي أحد الطـــرفين بعينه مع أن طريـــان النقيض على ذلك الطرف ممكن».

فنقول : الماهية تقتضي أن تكـون إما موجـودة ، وإما (أن تكـون ([1] معدومة ، قولـه: «هـذا المعـنى أمر مبهم ، والمبهم لا وجـــود له في الأعيـــان ، وما لا وجـــود له في الأعيان امتنع جعله معلولا [2] ، لما لا يكون [3] موجودا في الأعيـان» ، قلنا : مقتضى الماهية عـدم الخلو عن الوجـود والعـدم معا ، وعـدم الخلو عنهما أمر معين ، فهـذا تمـام الكلام في السؤال الأول.

وأما السؤال الثاني : وهو قوله : «افتقار الممكن إلى المؤثر مشروط بكون ذلك الممكن محدثا» فنقـول : هـذا الشرط غير معتبر [4] ، بل ندعي إن مجـرد ذلك الإمكـان علة للحاجة إلى المؤثر ، ويدل عليه وجوه :

الأول : إنا بينا أن الممكن هو الـــذي تكـــون نســـبة الوجـود والعـدم إليه على السـوية ، وكل ما كـان كـذلك ، قضى العقل بأنه لا يـــــــترجح أحد طرفيه على الآخر إلا لمرجح ، فعلمنا أن هذا القدر كـاف في تحقق الحاجة إلى المـــؤثر ، فيبقى قيد الحاجة [5] ، محـــذوفا عن درجة الاعتبار.

الثاني : إن الحـدوث لا يجـوز أن يكـون علة للحاجة ، ولا جـــزءا من العلة ولا شـــرطا لها ، والـــدليل عليه أن الحـدوث كيفية في الوجـود ، فهي متوقفة على الوجـود ، المتوقف على تأثير المـؤثر فيه ، المتوقف [6] على احتيـاج الأثر إلى

(1) من (ز).
(2) مجعولا (س).
(3) لما يكون (س).
(4) معين (س).
(5) الحدوث (س).
(6) من (س).

المؤثر ، المتوقف على علّة تلك الحاجة ، وعلى جــزء تلك العلة ، وعلى شــرط تلك العلة ، فلو كـان الحـدوث نفس العلة أو جزءها أو شرطها ، لزم تـأخر الشـيء الواحد عن نفسه بمراتب وهو محـال ، فيثبت مما ذكرنا : أن الممكن مفتقر إلى المؤثر سـواء كـان ذلك الممكن حادثا أو باقيـا. ولنذكر [1] الآن الجواب عن الوجـوه الـتي تمسـكوا بها في إثبات أن الباقي لا يحتاج إلى المؤثر :

فــالجواب عن الشـــبهة الأولى : وهي قـــولهم : «لو افتقر الباقي حال بقائه إلى المؤثر لـزم إيجـاد الموجـود» فنقول : الجواب [2] عنه قد تقـدم في الفصـول السـالفة ، وكذا الجواب عن قوله : «يلزم [3] افتقار العدم حـال بقائه الى المؤثر».

والجـواب عن الشـبهة الثانية : وهي قـولهم : «يلـزم افتقـار البنـاء حـال بنائه إلى البنـاء» فنقـول : انتقـال تلك الأجسام إلى تلك الأحيـاز غـير ، وبقـاء تلك الأحيـاز غـير ، فالمفتقر إلى البناء هو انتقالها إلى تلك الأحياز ، فلا جرم [4] لم يبق ذلك الانتقال بعد مفارقة البنـاء ، أما اسـتقرارها في تلك الأحيـاز ، فليس معلـول تحـرك البنـاء بل معلـول طبائع تلك الأجرام.

والجـواب عن الشـبهة الثالثة : وهي قـولهم : «العلم بوجوده (في الحال) [5] يـوجب ظن بقائه في المسـتقبل ، وذلك يقتضي استغناء الباقي عن المؤثر».

فنقــول : لا نــزاع في أن هــذا الظن حاصل ، لكن لا نسلم أن هذا الظن إنما حصل لأجل أن الباقي حـال بقائه غني عن المؤثر ، فما الـدليل على أن الأمر كـذلك؟ فهـذا جملة الكلام المعلــــوم [6] في هــــذا الموضــــوع [وبالله التوفيق] [7].

---

(1) من (ز).
(2) أما الجواب (س).
(3) فيلزم (س).
(4) من (ز).
(5) عن الحال (س).
(6) الكلمات المعلومة (س).
(7) من (ز).

الفصل السابع

في

بيان أن هذا البرهان المذكور في إثبات معرفة واجب الوجود

لا يتم على أصول الحكماء إلا بعد إقامة الدلالة على

أن العلة واجبة الحصول حال حصول المعلول.

أعلم أنه لو لم يجب كون العلة المؤثرة موجودة حال وجـود المعلـول ، لم يمتنع [أن يكـون[1]] هـذا الممكن إنما وجد لأجل شـيء كـان موجـودا قبله ، ولم يبق معه ، ولو جاز ذلك ، لجاز أن يقـال : إن كل ممكن فإنه مسـتند إلى ممكن آخر قبله ، لا إلى أول ، والتسلسل على هـذا الوجه ليس بـاطلا عند الحكمـاء ، بل هو حـق. لأن مـذهبهم ، أن كل دورة فإنها مسـبوقة بـدورة أخـرى ، لا إلى أول ، وإذا كـان التسلسل على هـذا الوجه ليس ممتنعا عند القـوم ، فحينئذ لا يمكنهم [بيـان [2]] انتهـاء الممكنـات إلى موجـود واجب الوجـود ، أما إذا ثبت أن العلة المـؤثرة يجب كونها موجودة حال وجود المعلول ، فعند هـذا نقـول : لو اسـتند كل ممكن إلى ممكن آخر ، إلى غـــــــير النهاية ، لحصل أسباب ومسـببات لا نهاية لها دفعة واحـدة ، وحينئذ [لا [3]] يتمكن الفيلسوف من إثبـات واجب الوجـود لذاته ، فظهر أنه لو لا صحة هذه المقدمة ، لم يقـدر أحد من الفلاسـفة على إثبات واجب الوجود لذاته ، [ولأجل هذه الدقيقة فإن الشيخ الرئيس لما شرع في كتاب النجاة في إثبات واجب الوجود لذاته] [4] اشتغل باقامة الدلالة على أن

(1) من (ز).
(2) من (س).
(3) من (س).
(4) من (ز).

العلة المــؤثرة يجب أن تكــون موجــودة ، حــال وجــود المعلـول ، أما في [كتـاب الإشـارات وسـائر الكتب ، فلم يذكر هذه المقدمة ، والحق ما ذكره [1] في] كتـاب النجـاة بالبيان الذي ذكرناه.

وإذا عـــرفت هـــذا فنقـــول : لو لم تكن العلة واجبة الحصول حال حصول المعلول ، لكـانت إما أن تكـون علة لهذا المعلول ، حال ما كانت تلك العلة موجـودة ، أو بعد [2] أن صــــــارت معدومة ، والأول [باطل [3]] لأن في تلك الحالة المتقدمة لم يصــدر [4] عنها شـــيء أصلا ، فــامتنع كونها علة ومؤثرة. والثاني باطل ، لأنها في الزمان الثاني قد صارت معدومة ، والمعدوم لا يكون علة للموجود. فإن قيل : لم لا يجــوز أن يقــال : العلة حــال وجودها أوجبت وجود المعلول في الزمان الثاني منه؟ فنقول : هـذا باطل ، لأن في الزمان الثاني [5] إن لم يصــدر عنه أثر البتة ، لم يكن في ذلك الزمــان علة ولا مــؤثرا [البتــة. وإذا لم يكن في ذلك الزمـــان علة ولا مـــؤثرا [6]] فلو صـــار علة في الزمان الثاني ، مع أنه في الزمـان الثـاني صـار معـدوما ، لـزم كـون المعـدوم علة للموجـود ، وهو محـال ، وإن لم يصر علة أيضا في الزمان الثاني ، كـان هـذا تصـريحا بأنه ليس علة ولا مــؤثرا البتة ، وأما إن قلنا : إنه في الزمــان الأول قد صــدر عنه أثر ، وكـان هـذا الأثر حاصلا في ذلك الزمان ، فحينئذ يكون المؤثر موجودا حـال حصـول الأثر ، وذلك عين [7] المطلوب. واحتج من خالف في وجـود هـذه المعية بأمور :

الأول : إن هـذه المعية لو كـانت معتـبرة ، لكـانت إما أن تكون عبارة عن المعية بالذات، أو عن المعية بالزمــان ، والأول باطل ، باتفـاق العقلاء على أن العلة لا تكـون مع المعلــول بالــذات ، والثــاني باطل لأن المعية الزمانية لا تصـدق إلا على ما كـان زمانيا ، وكل زمـاني فهو متحـرك متغير ، وما لا يكون كذلك كــانت المعية الزمانية ممتنعة ، في حقه.

---

(1) من (ز).
(2) حال (س).
(3) من (س).
(4) لا يغنى (س).
(5) الأول (ز).
(6) من (س).
(7) من (ز).

الثـاني : إن العلة لو أثـرت في المعلـول حـال كـون المعلول حاضرا ، كـان ذلك إيجـادا للموجـود وهو محـال ، فوجب أن يقال : العلة متقدمة على المعلول ، حتى يعقل كونها مـــؤثرة في نقل ذلك المعلـــول ، من العـــدم إلى الوجود.

الثـالث : إنا إذا رمينا السـهم فلا يـزال [يكـون [1]] كل واحد من المــدافعات الســابقة علة لانــدفاع آخر ، يحصل بعده على الـترتيب والـولاء ، ولو لا ذلك ، لـوجب سـقوط السهم عند انفصاله عن اليد.

الرابع : إن الفكر يـــوجب العلم بـــالمطلوب ، مع أن الفكر يجب تقدمه على العلم بالنتيجة ، لأن الفكر في الشيء حال حصول العلم به محال.

الخامس : إن الثقيل النازل يكون كل جزء من أجـزاء حركته علّة لحصـول الجـزء الـذي يليه إما بـأن يكـون علة مـؤثرة كما هو عند بعض المعتزلة ، أو يكـون علة معـدة ، كما هو عند الفلاسفة.

السـادس : إنا نعلم بالضـرورة أن المـؤثر ما لم يوجد بتمامه ، استحال أن يصدر عنه الأثر ، وتمام وجود المــؤثر متقـدم على وجـود الأثر ، فـالمؤثر التـام يجب أن يكـون متقدما على الأثر.

السابع : إنه يقال حركت [2] يدي فتحرك المفتــاح ، أو ثم تحـرك المفتـاح ، وصـريح العقل شـاهد بحصـول هـذا الـــترتيب ، وذلك يـــدل على أن العلة يجب تقـــدمها على المعلول.

والجـواب عن الشـبهة الأولى : وهي قـولهم : [3] «إن هـذه المعية ، إما أن تكـون معتـبرة بالـذات أو بالزمـان» فنقــول : هــذا بنــاء على قــولكم : إن المــدة من لواحق الحركة والتغـير ، وهـذا عنـدنا باطل ، بل نقـول : الـدليل القاطع على بطلانه : أنا نعلم بالضرورة أن الله تعالى في هذا الـوقت موجـود ، مع حـدوث كل حـادث ، وذلك يبطل قولكم.

---

(1) من (س).
(2) شيء (س).
(3) قوله (س).

والجواب عن الشبهة الثانية : وهي قولهم : «لو كانت العلة موجودة مع المعلول لزم إيجـاد الموجـود» فنقـول : إن كنت تريد بهذا الكلام إيجاد الموجود مرة أخرى ، فهـذا باطل ، وإن كنت تريد كونه موجدا لذلك الموجـود بمعـنى أنه لو لا ذلك الإيجاد ، لما حصل ذلك الموجود ، فهـذا حق عندنا ، فلم قلتم : إنه محال؟

والجـواب عن الشـبهة الثالثة : إن الـرامي يفعل في السـهم قـوة باقية هي الموجبة لتلك الحركـات ، إلا أن إيجابها لكل جـزء من أجـزاء الحركة ، مشـروط بانقضـاء الجزء المتقدم. وهـذا هو الجـواب عن نـزول الثقيـل. وأما قوله : «الفكر يـوجب العلم بـالمطلوب ، مع أن الفكر يجب حصوله قبل حصول العلم بالنتيجة» [فنقـول : الفكر عبـارة عن مجمـوع العلم بالمقـدمتين ، وهما حاصـلان مع العلم بالنتيجة] [1].

أما قوله : «المؤثر ما لم يوجد بتمامه ، لم يصدر عنه الأثر».

فنقـول : إن كـان المـراد من قوله «وجـدت العلة بتمامها» : التقدم الزماني ، فهذا هو عين المطلوب ، وإن كان المـراد به التقـدم بالـذات ، فهو مسـلم لكنه لا يقـدح في غرضـنا. وأما التمسك بما يقـال في العـرف : حـركت يـدي فتحـرك الكم ، [أو ثم تحـرك الكم] [2] فنقـول : هـذا تمسك في المضـائق العقلية بالألفـاظ ، وهو ضـعف ، ثم بتقـدير الصـحة فإنا نحمله على التقـدم بالـذات والعلية [والله ولي التوفيق] [3].

---

(1) من (ز).
(2) من (س).
(3) من (ز).

الفصل الثامن

في

إيراد هذا البرهان على وجه آخر. ويظن أن إيراده على ذلك الوجه ، يوجب سقوط أكثر هذه الأسئلة عنه. وبيان أن ذلك الظن : خطأ من الناس

من الناس من قـال : إن هـذه الأسـئلة إنما تـوجهت ، وهـذه المضـائق إنما لـزمت. لأنا في أول الكلام فسـرنا واجب الوجـود بذاته ، بأنه : الموجـود الـذي تكـون حقيقته غير قابلة للعدم البتة. وفسرنا ممكن الوجود لذاته ، بأنه : الموجـود الـذي تكـون حقيقته قابلة للعـدم. ولما فسـرنا الـواجب والممكن بهـذين التفسـيرين ، جـاءت هـذه السـؤالات ، وتـوجّهت هـذه المبـاحث. فعظم الخطب ، وضاق البحث.

وهاهنا طريق آخر ، أقـرب إلى الضـبط وأبعد عن الخبط مما تقـدم ، وهو أن تفسـير الـواجب لذاته ، بأنه الذي يكون غنيا في وجوده عن السبب ، وتفسـير الممكن لذاته بأنه الـذي يكـون محتاجا في وجـوده إلى السـبب ، على هذا التفسـير بكـون [1] القـول بإثبـات واجب الوجـود لذاته من أظهر المطـالب ، ومن أوضح المقاصد ، ولا يتوجه عليه شيء من السؤالات المذكورة ، فإنا نقـول : لا شك أن في الوجـود موجـود ، فـذلك الموجـود ، إما أن يكون غنيا في وجوده عن السـبب ، وإما أن يكـون محتاجا [في وجـوده] [2] إلى السـبب ، فـإن كـان الأول فقد ثبت القول بوجود موجود واجب الوجود لذاته ، وإن كان الثاني فلا بد له

(1) يصير القول (س).
(2) من (ز).

من سبب ، لأن التقدير هو تقدير كونه محتاجا إلى السبب ، ثم يعـود التقسـيم الأول في سـببه، والـدور والتسلسل محالان ، فوجب الانتهاء [1] بالآخرة إلى وجود موجود غـني عن الســبب ، وذلك هو الموجــود الــواجب لذاته ، وهو المطلــوب فظهر بهــذا الكلام : أنا إذا فســرنا الــواجب والممكن بهـذا التفسـير ، سـقطت عنا تلك السـؤالات ، وصار الكلام في غاية الاختصـار ، وكـان إيـراد الحجة على هذا الوجه أولى. ولقائل أن يقـول : إن المبـاحث العقلية ، لا تختلف باختلاف الألفاظ والعبارات.

فنقـول : هب أنكم فسـرتم الـواجب لذاته بما يكـون غنيا في وجوده عن السبب المنفصل، إلا أنه يقــال : لم لا يجـوز أن يقـال : إن هـذا الوجـود الغـني في وجـوده عن السبب تكون ماهيته وحقيقته قابلة للعـدم وللوجـود قبـولا على التســاوي ، إلا أنه تـــرجح وجـــوده على عدمه ، لا لمــرجح أصلا لا لذاته ولا لغــيره؟ وأيضا : لم لا يجــوز أن يقــال : إن تلك الحقيقة ، وإن كــانت قابلة للعــدم إلا أن الوجود بها أولى ، فلأجل حصول هذه الأولوية يستغنى عن المـؤثر المنفصـل؟ فيثبت بما ذكرنا : أنه لا يمكن الجـزم بوجـود موجـود لا تقبل حقيقته العـدم البتة إلا بتقـدير تلك المقدمات.

واعلم أن المباحث اللفظية لا تدفع الحقـائق العقلية ، وإنما يكون تأثيرها في انتقال البحث من مقـام إلى مقـام آخر ، وذلك قليل الفائدة.

---

(1) لذاتها بالآخر (س).

الفصل التاسع

في

إقامة البرهان على أن القول بالدور باطل

احتجوا على فساد القول بالدور ، بأن قـالوا : ثبت أن العلة متقدمة على المعلول ، فلو كان كل واحد منهما علة للآخر لكان كل واحد منهما متقـدما على الآخر ، وإذا كـان هذا متقدما على ذاك ، وكان ذاك متقدما على هـذا ، لـزم في هــذا ، كونه متقــدما على المتقــدم على نفسه ، والمتقـدم على المتقـدم على الشـيء يجب كونه متقـدما على ذلك الشـيء ، فيلـزم كـون الشـيء الواحد متقـدما على نفسه. وهو محال.

فـإن قيل : ما المـراد بقـولكم : «العلة متقدمة على المعلول»؟ إن أردتم به التقدم الزماني ، فهذا باطل ، لأنا بينا : أن هــذا التقــدم محــال. وأيضا فقد بينا أنه لو صح القول بالتقدم الزماني ، فإنه يسقط هذا الـدليل ، وأما إن أردتم به التقدم بالذات والعلية.

فنقول : القـول بإثبـات التقـدم بالـذات والعلية وكلام وقع في ألسنة الفلاسفة ، فيجب البحث عنه.

فنقول : مرادكم من التقدم بالعلية : كون هـذا مـؤثرا في ذاك وعلة له وموجبا ، أو تريدون به أمرا آخر غير هذا التـأثير؟ فـإن كـان المـراد هو الأول كـان قـولكم : «العلة متقدمة على المعلـول» معنـاه : أن العلة علة للمعلـول ، وحينئذ لا يبقى [لهذا التقـدم مفهـوم سـوى العلية ، وعلى هذا التقدير فقولكم : لو كان

كل واحد منهما علة للآخر ، لكـــــان كل واحد منهما علة للآخر ، وحينئذ لا يبقى] [1] بين مقدمة هـــذه الشـــرطية ، وبين تاليها فرق البتة فيكون كلاما فاسدا ، وأما إن عــنيتم بالتقـــدم مفهوما آخر ســـوى العلية والمؤثرية ، فلا بد من بيانه ، فإنه غـير معقـول. فـإن قـالوا : «التقـدم بالعلية له مفهــوم مغــاير للتقــدم الزمــاني ولنفس العليــة» أما أنه مغـاير للتقـدم بالزمـان ، فلأنك حين حـركت إصـبعك فقد تحــرك الخــاتم ،. ويمتنع أن تكــون حركة الإصــبع متقدمة بالزمان على حركة الخاتم ، وإلا لـزم تـداخل الجسـمين ، وهو محــال ، فههنا قد حصل التقـــدم بالعلية ، ولم يحصل التقدم بالزمان ، فقد ظهر التغـاير ، وأما بيـان أن التقـدم بالعلية مفهوم مغاير لنفس العلية.

فنقـول : العقل قـاطع بأنه ما لم يتم وجـود العلة في نفسها ، فإنه يستحيل أن يصـدر عنها المعلـول. ومعلـوم : أن حصـــول العلة بتمامها أمر مغـــاير لكونها علة لـــذلك المعلـول ، وهـذا يـدل على أن التقـدم بالعلية أمر مغـاير لنفس تلك العلية.

فنقول : في الجـواب عن هـذا السـؤال : لا نـزاع في أن حركة الإصبع وحركة الخاتم. ، وجدتا معا ، ولا نزاع في أن العقل يقضي بترتيب أحدهما على الآخر ، إلا أنا نقول : لم لا يجوز أن يكون ذلك الترتيب هو نفس العلية والتأثير؟ فـــإن العقل حكم بـــأن حركة [الإصـــبع مـــؤثرة في حركة الخاتم ، وأن حركة الخاتم] [2] حاصـلة عن حركة الإصـبع ، إلا أن هـــذا المعـــنى الـــذي ذكرنـــاه ليس إلا لنفس العلية والافتقار والتأثير ، وليس هاهنا مفهوم سـوى ذلـك. فظهر بهـذا البيـان الـذي لخصـناه : أنه لا يحصل عند العقل من التقـــــدم بالعلية إلا نفس تلك العلية ، وإذا ثبت هـــــذا ، [فنقـول] [3] قـولكم : لو كـان كل واحد منهما علة لوجـود الآخر ، لكان كل واحد منهما علة للآخر [4] ، فيصير معناه : لو كان كل

(1) من (س).
(2) من (س).
(3) من (ز).
(4) متقدما على الآخر (ز).

واحد منهما علة للآخر ، لكــان كل واحد منهما علة للآخر ، فيصير هذا إلزاما للشيء على نفسه ، وهو فاسد. وأيضا : فلأن القــول بكــون كل واحد منهما علة للآخر ، إن كــان معلــوم الامتنــاع بالبديهــة. فحينئذ لا حاجة إلى ذكر هــذا الدليل ، وإن كان محتاجا إلى الإثبـات [بالحجـة] [1] والبينة لم يكن الكلام الذي ذكـروه مفيـدا فائـدة ، لأنه لم يحصل فيه إلا تبــديل اللفظ باللفظ ، ومعلــوم أنه لا يســمن ولا يغني من جوع.

الحجة الثانية على فسـاد الـدور : قـالوا [2] : «لو كـان كل واحد منهما علة للآخر ، لكان كل واحد منهما علة لعلة نفسه ، وعلة العلة علة ، فيلزم كــون كل واحد منهما علة لنفسه ، وذلك محال» ولقائل أن يقول : مدار هذه الحجة على قـولهم : «إن علة علة الشـيء علة لـذلك الشـيء» [وهذا كلام مبهم يجب البحث عنه.

فيقال : إن أردتم بقولكم : «علة علة الشــيء ، يجب كونها علة لـذلك الشـيء] [3] ويجب كونها مـؤثرة في ذلك الشيء ، وموجـدة لـه» فهـذا باطل قطعا ، لأن على هـذا التقـدير تكـون علة العلة علة قريبة للشـيء ، وكونها علة قريبة [4] لذلك الشيء [يمنع من كونها علة للعلة ، فقولكم : علة علة الشيء يجب كونها علة قريبة لذلك الشـيء] [5] كلام متناقض ، وإن أردتم به أنها علة لعلة الشـيء ، فهـذا مســلم ، إلا أنه يرجع حاصل الكلام فيه ، إلى أن علة علة الشــيء يجب كونها علة لعلة ذلك الشــيء ، ومعلــوم أن هذا الكلام عبث ولا فائدة فيه.

الحجة الثانية : وهي الأقــوى ، أن يقـال : لو كـان كل واحد منهما علة للآخر ، لكـان كل واحد منهما مفتقـرا إلى الآخر ، والمفتقر إلى المفتقر إلى

---

(1) إنه (س).
(2) من (ز).
(3) من (ز).
(4) مرتبة (س).
(5) من (ز).

الشيء ، يجب كونه مفتقرا إلى ذلك الشـيء فيلـزم كـون كل واحد منهما مفتقرا إلى نفسه ، وذلك محال لـوجهين» [1] :

الأول : إن المفتقر إلى الشيء محتاج إليه ، والمفتقر إليه غـير محتـاج إلى المفتقر ، فلو كـان الشـيء الواحد مفتقـرا إلى نفسه ، لـزم كـون الشـيء الواحد بالنسـبة الواحـدة ، محتاجا وغنيا ، وذلك جمع بين النقيضـين ، وهو محال.

الثاني : وهو أن الافتقار إلى الشيء نسـبة مخصوصة ، بين المفتقر والمفتقر إليه ، والنسبة لا يمكن حصولها إلا بين أمـرين [2] ، فـالأمر الواحد بالاعتبـار الواحد ، يمتنع حصـول النسـبة فيـه. واحتج من قـال : الـدور غـير ممتنع بوجوه :

الأول : إن الهيـولي والصـورة كل واحد منهما محتـاج إلى الآخر ، وهو دور ، والجـوهر والعـرض يحتـاج كل واحد منهما إلى الآخر ، وهو دور.

الثـاني : إن المضـافين يتوقف كل واحد منهما على الآخر وهو دور ، ولا يقـال : إن وجـوب مقارنتهما لأجل أن العلة الواحـدة [موجبـة] [3] لهما معا ، لأنا نقـول : هـذا لا يصح على قول الفلاسفة ، لأن عندهم الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد.

الثـالث : إن العلية والمعلولية من بـاب المضـاف ، والمضافان يوجدان [معا] [4] ، فالعلية والمعلولية يوجبان المعية [والمعية] [5] ، تنافى حصـول التقـدم ، فـوجب أن يمتنع حصول [6] التقدم بين العلة وبين المعلول. والجـواب عن الأول : إنا لا نقول بالهيولى والصورة. أما الجسم فإنه مستلزم للحصـول في الحـيز ، إلا أن ذات الجسم تـوجب الحصول في الحيز المطلق ، وعلى هذا التقدير فالملازمة [بينهما] [7] إنما حصلت [بينهما] [8] لأن ذات الجسم تـوجب الحصول في الحيز المطلق.

---

(1) من وجوه (س).
(2) إلا من آخرين (س).
(3) من (س).
(4) من (س).
(5) من (س).
(6) أن يحصل (س).
(7) من (ز).
(8) من (س).

والجواب عن الثـاني : إن المضـافين يجب حصـولهما معا ، وكون كل واحد منهما مفتقرا إلى الآخر أمر محال.

والجـواب عن الثـالث : إن ذات العلة وذات المعلـول شيء ، وكون هـذا علة لـذاك ، وكـون ذاك معلـولا لهـذا ، شـــيء آخر ،. ، فالتضـــايف والمعية إنما حصـــلت بينهما باعتبـــــار كونهما علة ومعلـــــولا ، إما إذا اعتبرنا الحقيقة المخصوصة التي لكل واحد منهما ، فبهـذا الاعتبـار يحصل التقدم والتأخر [1] [والله ولي التوفيق] [2].

(1) والتأثير (ز).
(2) من (ز).

الفصل العاشر

في

إبطال التسلسل

اعلم أنه حصل في هذه المسألة أنواع من الدلائل :

البرهان الأول : إنا لو فرضنا كون كل ممكن ، معلـولا لممكن آخر ، [لا [1]] إلى نهاية ، لـزم كـون تلك الأسـباب والمسـببات موجـودة [دفعة واحـدة بأسـرها ، بنـاء على المقدمة الـتي بيناها ، وهي أن السـبب لا بد وأن يكـون موجودا] [2] حال وجود المسبب ، وإن ثبت هذا ، فنقـول : مجمـوع تلك الأسـباب والمسـببات : ممكن الوجـود ، والـدليل عليه : إن ذلك المجمـوع مفتقر في تحققه إلى تحقق كل واحد من تلك الآحاد [وكل واحد من تلك الآحاد] [3] ممكن ، فـالمجموع مفتقر إلى الأسـباب [4] الممكنة ، والمفتقر إلى الممكن أولى بالإمكـــــان ، فثبت أن ذلك المجمـوع ممكن الوجـود لذاته ، وكل ممكن فله مـؤثر ، فذلك المجموع له مؤثر.

فنقول : المـؤثر في ذلك المجمـوع ، إما يكـون نفس ذلك المجمـوع ، أو أمـرا داخلا فيه ، أو أمـرا خارجا عنه ، فهذه أقسام ثلاثة لا مزيد عليها.

---

(1) من (ز).
(2) من (ز).
(3) من (ز).
(4) الأشياء (س).

[أما القسم [1] الأول] : وهو أن يقـــــــــــال إن ذلك المجموع علة لنفسه ، فهذا باطل من وجوه :

الأول : إنه لا معـنى لقولنا إنه علة لوجـود نفسه ، إلا أنه غــــير محتــــاج إلى الغــــير ، وقد دللنا على أن ذلك المجمـوع ممكن لذاته ، فـيرجع حاصل هـذا الكلام إلى أن الممكن غـــني عن الســـبب ، فيكـــون هـــذا رجوعا إلى المقدمات السـالفة ، من أن الممكنـات ، هل تتوقف على السبب أم لا؟ ونحن إنما نتكلم في هذا المقـام بعد إثبـات أن الممكن لا بد له من سبب.

الثاني : إن المحتـاج إلى الشـيء ممكن بالنسـبة إلى المحتاج إليه ، والمحتاج إليه غني بالنسبة إلى المحتاج فلو كـان [الشــيء] [2] الواحد علة لنفسه لـزم كـون الشــيء الواحد بالاعتبار الواحد محتاجا وغنيا ، وذلك يــوجب الجمع بين النقيضين.

الثــالث : إن المعلـــول مفتقر إلى العلة ، فلو كـــان الشـيء الواحد علة لنفسه لـزم كونه مفتقـرا إلى نفسـه. والافتقـار إلى الشــيء نسـبة ، والنسـبة لا تحصل إلّا بين الأمــرين ، فأما الشــيء الواحد بالاعتبــار الواحد ، فيمتنع كونه منسوبا إلى نفسه.

[وأما القسم الثــــاني] [3] وهو أن يقــــال : علة ذلك المجموع فرد من أفراد ذلك المجموع، فهـذا أيضا باطل ، لأن كل ما كــــان علة للمجمـــوع ، وجب كونه علة لجميع آحــاد ذلك المجمــوع ، ولا شك أن [أحــد] [4] آحــاد ذلك المجمــوع هو ذلك الواحد ، الـذي فـرض كونه علة لـذلك المجموع ، فحينئذ يلزم في ذلك الواحد كونه علة لنفسه ، وقد بينا أن ذلك محــال ، ويلــزم منه أيضا أن يكــون علة [لعلة] [5] نفسه وذلك يـوجب الـدور ، وقد بينا أنه محـال ، فثبت أن هذا القسم

---

(1) من (س).

(2) من (س).

(3) من (س).

(4) من (ز).

(5) من (س).

أيضا باطل ، ولما بطل هذان القسمان ، ثبت أن علة ذلك المجموع يجب أن يكـون أمـرا خارجا عن ذلك المجمـوع ، والخارج عن مجموع الممكنات لا يكون ممكنا ، والموجود الذي لا يكون ممكنا لذاته يكـون واجبا لذاتـه. ، فثبت بهـذا البرهـان [وجـوب] [1] انتهـاء جميع الممكنـات في سلسـلة الحاجة إلى موجود واجب الوجود لذاته ، وهو المطلــوب ، هذا تمام تقرير هذا [2] البرهـان. فـإن قيل : السـؤال على هذا الدليل من وجوه :

الأول : إن هــذا الــدليل الــذي ذكرتمــوه في إبطــال التسلسل منقوض بأشـياء : أحـدها : إن عند الحكمـاء كل دورة مسبوقة بـدورة أخـرى ، لا إلى أول ، فـإذا جـاز ذلك فلم لا يجوز أن يكـون كل سـبب مسـبوقا بسـبب آخر ، لا إلى أول.

وثانيهما : إن النفـــوس الناطقة [الباقيـــة] [3] غـــير متناهيــة. وإذا جــاز [وجــود] [4] ما لا نهاية له من النفــوس [فلم لا يجـــوز وجـــود ما لا نهاية لـــه] [5] من الأســـباب والمسببات؟

وثالثها : إن المتكلمين [6] يثبتون حــوادث لا آخر [7] لها في أحــوال أهل القيامة ، والفلاسـفة [يقولـون بــذلك في أدوار هذا العالم]. [8]

ورابعها : [المتكلمـون يقولـون معلومـات الله لا نهاية لها ، وإن مقـدورات الله لا نهاية لها فلم لا يجـوز مثله في الأسباب والمسببات؟

وخامسها] [9] وهو وارد على الفلاسفة والمتكلمين معا ، وهو إن صحة حدوث الحوادث لا أول لها ، إذ لو حصــلت لتلك الصحة أول ، لكان قبل ذلك المبـدأ ممتنعا لعينه ، ثم انقلب ممكنا لعينه ، وهو محال ، فثبت أنه لا أول للإمكان

---

(1) من (ز).
(2) هذان (ز).
(3) من (ز).
(4) من (ز).
(5) من (س).
(6) المتكلم بثبوت (س).
(7) لا أثر (ز).
(8) من (ز).
(9) من (ز).

والصحة ، وكان التسلسل حاصلا في ثبوت هذا الإمكان.

وسادسها [1] : وهو أن مراتب الأعداد لا نهاية لها ، فكان التسلسل حاصلا فيها.

وسابعها [2] : إنه تعالى [3] عالم بالشيء ، وكل من علم شيئا أمكنه أن يعلم كونه عالما به ، وإذا ثبت هذا الإمكان ، وجب أن يكون حاصلا بالفعل في حق الله تعالى ، لكونه منزها عن طبيعة القوة والإمكان ، وعلى هذا التقدير فهو سبحانه وتعالى عالم بالشيء، وعالم بكونه عالما به ، وهكذا في المرتبة الرابعة ، والخامسة إلى ما لا نهاية له ، فقد حصلت هناك [مراتب غير متناهية ، وكل مرتبة أخيرة منها فإنها متفرعة على المرتبة التي قبلها ، فقد حصلت هناك [4]] أمور غير متناهية ، وهي مرتبة بالطبع ، وهي بأسرها موجودة دفعة واحدة ، فهذا نقض قوي على قولكم : التسلسل في الأسباب والمسببات محال. لا يقال هذا السؤال ، لا يتوجه إلى الحكماء ، لأنهم يقولون : إنه تعالى عقل وعاقل ومعقول ، والكل واحد ، ولا يتوجه أيضا عن المتكلمين ، لأنهم يقولون : العلم بالعلم بالشيء نفس العلم بالشيء ، لأنا نقول : أما الكلام الذي حكيتم عن الفلاسفة فهو محض الطامات ، وذلك لأن العلم بالسواد مثلا عندهم صورة متساوية لذات السواد في الماهية ، وذات الله تعالى مخالفة للسواد في الماهية ، فلزم القطع بأن علمه تعالى بالسواد مغاير لذاته المخصوصة ، وكذلك القول في جميع المعلومات ، وأيضا فقد دللنا بالبراهين القاطعة في أول هذا الكتاب على أن العلم حالة نسبية [إضافية] [5] وإذا كان كذلك ، فنقول : علم الله تعالى بالسواد عبارة عن نسبة مخصوصة ، بين ذاته وبين السواد. وعلمه بكونه عالما بالسواد نسبة مخصوصة بين ذاته وبين النسبة الأولى ، والنسبة إلى أحد الشيئين

---

(1) وخامسها (س).
(2) وسادسها (س).
(3) سبحانه (س).
(4) من (س).
(5) من (ز).

مغــــايرة للنســــبة إلى الشــــيء الآخر ، فيثبت : أن العلم بالعلم بالشيء مغاير للعلم بذلك الشيء ، وأيضا : لو كان العلم بالشيء نفس العلم بالشيء ، لكان العالم بالشــيء عالما بتلك المــــراتب الــــتي لا نهاية لها على التفصــــيل ، ومعلــــوم أنه باطل ، وأيضا : فإنه يمكننا أن نعتقد كــــون الرجل الفلاني عالما بــــالعلم [1] الفلاني ، مع أنا نشك في كونه عالما بــــذلك العلم ، وأيضا فإنا نــــدرك تفرقة بديهية بين قولنا : إن زيدا عالم بالســواد ، وبين قولنا : إنه عــالم بكونه عالما بالسواد ، ولو كان أحد العلمين نفس الثـاني ، لما بقيت هذه التفرقة ، فهـذا تمـام الكلام في توجيه هـذا النقض.

وثانيها : وهو النقض بالنسب ، فــــإن كل مقــــدار فإنه يقبل التنصــيف ، ثم إذا نصّــف كل واحد من نصــفيه فإنه يقبل التربيع ، ولما كان المقـدار قـابلا للتنصـيف إلى غـير النهاية ، فحينئذ حصــلت هنــاك نسب غــير متناهية ، وكل مرتبة آخــــرة فإنها متفرعة على النسب الحاصــــلة قبلها ، فهذا تمام الكلام في تقرير هذه النقوض.

السؤال الثاني : على البرهان الذي ذكرتم : أن نقـول قولكم تلك الجملة المركبة غير تلك الأسـباب والمسـببات الــــتي لا نهاية لها ، إما أن تكــــون واجبة ، أو ممكنة ، إنما يصح ويظهر إذا صح وصف تلك الأسباب والمسببات الـتي لا نهاية لها ، بكونها جملة ومجموعا ، فلم قلتم إن ذلك صــحيح؟ وتقريــــره : وهو أن وصف الشــــيء بكونه جملة ومجموعا مشــــعر بامتيــــاز ذلك المجمــــوع عن غــــيره ، وامتيــازه عن غــيره مشــروط بكونه متناهيا ، فثبت أنه لا يمكن وصــــفه بكونه مجموعا وجملة [إلا بعد أن ثبت كونه متناهيا ، وأنتم أثبتم كونه متناهيا على وصــــــفه بكونه كلا وجملة] [2] وحينئذ يلزم الدور.

الســـؤال الثــالث : هب أنه يصح وصــــفها بكونها كلا وجملة ومجموعا ، فلم قلتم إنه يجب انتهاؤها إلى واجب الوجود لذاته ، أما قوله : «إن ذلك المجموع

(1) المعلوم (ز).
(2) من (ز).

[لما كان] [1] ممكنا فله سبب ، وسببه إما أن يكو هو ، أو ما يكون داخلا فيه أو ما يكـون خارجا عنـه» قلنا : لم لا يجوز أن يكون شـيئا داخلا فيـه؟ قوله : «يلـزم كـون ذلك الواحد علة لنفسه ، وعلة لعلة نفســـه» قلنا : هـــذا إنما يلـزم لو عللنا تلك الجملة ، بواحد من تلك الجملة ، أما لو عللنا تلك الجملة بكــون كل واحد منها مســتندا إلى واحد آخر بغير نهاية ، لم يلزم ما ذكرتم من المحال ، والحاصل : أنهم أبطلـوا كـون تلك الجملة معللة بنفسـها ، وأبطلـوا كونها معللة بواحد من تلك الجملة ، وعند هـــذا قـــالوا : يجب كونها معللة بشيء خـارج [عن مجمـوع الممكنـات ، وللســـائل أن يقـــول : هاهنا قسم رابع ، وهو كـــون تلك الجملة معللة بكــون كل واحد من آحادها معللا بواحد آخر لا إلى نهاية ، فمن المعلـــوم بالضـــرورة أن هـــذا القسم قسم مغـاير للأقســام الثلاثة الـتي ذكرتموها ، فـإن هـذا القسم مغـاير لكـون تلك الجملة معللة بنفسـها ، ومغـاير لكون تلك الجملة معللة بواحد معين متناه ، ومغاير لكـون تلك الجملة معللة بشــيء خـارج] [2] عنها ، فثبت أن هـذا القسم مغـاير للأقســام [الثلاثـة] [3] الـتي ذكـرتم فـأنتم اشتغلتم بتلك الأقسـام ، الـتي هي خارجة عن المقصـود ، وأما هـذا القسم الرابع فهو القسم الـذي وقع الشك فيه ، وإنما شـرعتم في هـذا البحث لأجل إبطاله ، ثم تركتمـوه وأهملتموه ، وما تعرضتم له.

فالحاصل : أن الدليل الـذي ذكرتمـوه : ذكرتمـوه في إبطال أقسام ، لا حاجة لها. وإبطـال القسم الـذي تعلقت الحاجة به [أهملتموه [4] فكان هذا من باب التمويه.

فإن قالوا : التقسيم الذي ذكرنـاه صـحيح ، فإنا قلنا : علة تلك الحاجة ، إما نفسـها [أو شـيء داخل فيهـا] [5] أو شيء خارج عنها ، ومعلوم أنه لا مزيد

---

(1) من (س).
(2) من (ز).
(3) من (ز).
(4) من (ز).
(5) من (ز).

على هذه الأقسام الثلاثة ، فلما تكلمنا على كل واحد منها كان القسم الذي ذكرتموه داخلا فيها ، وعلى هـذا التقـدير فلا حاجة بنا إلى أن نتكلم على ذلك القسم بعينه ، وأيضا : فتعليل الجملة بكـــون كل واحد منها معللا بواحد آخر لا إلى نهاية لـيرجع حاصـله إلى تعليل تلك الجملة بنفسـها ، وقد بينا أن ذلك محـــال. فنقـــول في الجـــواب عن هـــذا السـؤال : أما قـولكم إن القسم الـذي ذكرنـاه داخل [في تلـك] [1] الأقسـام الثلاثة ، فنقـول : إن صـريح العقل يـدل على أن هـــذا القسم الـــذي ذكرنـــاه قسم معتـــبر [2] بلى المقصود من [ذكـر] [3] هـذا الـدليل ليس إلا إبطاله ، فـإذا بينا أن الأقسام الثلاثة التي ذكرتموها مغايرة لهـــذا القسم ، فحينئذ يظهر أن الدليل الذي ذكـرتم لا يفيد المطلـوب ، أما قوله : «إن تعليل كل واحد منها بـــالآخر يقتضي تعليل الجملة بنفسها» فنقول : هذا [أيضا] [4] باطل ، لأن [كون] [5] حال المجموع من حيث إنه ذلك المجموع غـير ، وحـال كل واحد من آحـاد [ذلك المجمـوع بالنسـبة إلى واحد آخر غـــير ، وبالجملة فـــالفرق بين الكل من حيث هو كل وبين كل كل واحد من آحـــاد] [6] الكل معلـــوم في المنطـــق. وصـريح العقل أيضا يـدل عليه ، فـالقول بـأن الجملة إنما وجـدت لأنها تلك الجملة غـير ، والقـول بـأن تلك الجملة وجدت [7] لكون كل واحد من آحادها معلل بواحد [آخر [8]] منها إلى غـير النهاية غـير. فـأين أحد البـابين من الآخـر؟ والحاصل : أنكم أبطلتم تعليل تلك الجملة بنفســـــــها ، وأبطلتم تعليلها بواحد من آحـــاد تلك الجملة ، وبقي هاهنا [احتمـال [9]] آخر ، وهو كـون تلك الجملة معللة بكـون كل واحد منها معللا بواحد آخر لا إلى غـــير [10] النهاية ، وهـــذا القسم مغـــاير للقســـمين الأولين ، والمقصـــود من هـــذا البحث ليس إلا [11] إبطـــال هـــذين القســـمين ، فكـــان الاشتغال بذكر القسمين

---

(1) من (س).
(2) معين (س).
(3) من (س).
(4) من (س).
(5) من (س).
(6) من (ز).
(7) وجبت (س).
(8) من (ز).
(9) من (س).

(10) لا إلى نهاية (س).
(11) ليس إبطال (س).

الأولين واهمــال هــذا القسم ، الــذي هو المطلــوب غفلة عظيمة [والله الهادي [1]].

والجــواب عن هــذه الســؤالات : أن نقــول أما النقض الأول : فجوابه : إن كل واحد منها مســـبوق بـــآخر لا إلى أول ، فلم يحصل بمجموعها وجود في شيء من الأوقــات ، بل ما كان ذلك المجموع معــدوما أزلا وأبــدا ، والمعــدوم يمتنع الحكم عليه بأنه لا بد له من مـــؤثر ، بخلاف هـــذه العلل ، فإنا بينا أن العلة لا بد وأن تكـــون موجـــودة مع المعلــول ، فلو تسلســلت الأســباب والمســببات لوجــدت بأســرها معا ، فيكــون المجمــوع موجــودا ، فحينئذ يصح الحكم عليه بالافتقار والحاجة إلى المؤثر ، فظهر الفرق ، ولأجل هذا الفــرق ذكرنا أن هــذا البرهــان لا يتم إلا إذا بينا العلة يجب أن تكون موجودة حال وجود المعلول.

وأما النقض الثاني : وهو النفوس الناطقة.

فالجواب : أن ذلك المجمــوع وإن كــان موجــودا معا ، ولكن ليس شيء منها علة للآخر، بخلاف ما نحن فيه.

وأما النقض الثــالث : وهو الحــوادث الــتي لا آخر لها ، والمعلومات والمقدورات. فنقول: الفرق أن مجمــوع تلك الأعداد غير موجودة ، فيكون الفرق ما تقدم.

وكــذا الجــواب عن مــراتب الأعــداد ، ومــراتب صــحة حدوث الحوادث ، وأما المراتب الــتي لا نهاية لها ، فنقــول : هب أنه لا آخر لها ، ولكن لها أول ، فـــــــإن أول تلك المراتب هو العلم بالشيء ، ثم يترتب عليه المرتبة الثانية ، وهو العلم بذلك العلم ، ثم يترتب على [المرتبة الثانية] [2] والمرتبة الثالثة وهلم جرا إلى ما لا نهاية [3] فههنا لا آخر لهذه المراتب ، إلا [4] أن لها أول ، ونحن

(1) من (ز).
(2) من (س).
(3) ما لا آخر له (س).
(4) ولكن لها (س).

إنما ادعينا أنه لا بد للأســباب والمســببات من أول ، وما ادعينا أنه لا بد لها من آخر. فظهر الفرق.

وأما الســؤال الثــاني : وهو قوله : «تلــك الأســباب والمسببات ، إنما يعقل وصفها بكونها مجموعا وجملة وكلّا ، لو ثبت كونها متناهية».

فــالجواب : لا نســلم أن الأمر كما ذكــرتم ، والــدليل عليه وجهان :

الأول : إنا حيث قلنا : الأسباب والمسببات لا نهاية لها ، فقد جعلنا اللانهاية محمــــولا ، ومعلــــوم أنه [ليس [1]] موضــوع هــذا المحمــول كل واحد من تلك الأســباب ، بل ليس إلا المجمــوع ، فثبت أنه يمكن وصــفه بكونه مجموعا وجملة ، سواء فرضناه متناهيا أو غير متناه.

الثــاني : إنا إذا قلنا ما لا نهاية له موجــود ، فقد حكمنا على تلك الأمور الــتي لا نهاية لها بأنها موجــودة ، ونحن لا نريد بالكل والجملة والمجمــــوع إلا تلك الموجــــودات بأسرها.

وأما الســؤال الثــالث : وهو قوله : «لم لا يجــوز أن يقــال إن تلك الجملة إنما وجــدت لأجل أن كل واحد من آحادها استند إلى واحد آخر ، إلى غير النهاية».

فــالجواب : عنه : أن نقــول : هــذا أيضا باطل لأنا إذا قلنا : الجملة إنما وجــدت لاســتناد كل واحد من آحــاد تلك الجملة إلى واحد آخر ، فقد حصل هاهنا مفهومان : ـ

أحدهما : مجموع ذوات تلك الآحاد.

الثــاني : كــون كل واحد منها مســتندا إلى الآخر ، ولا شك في تغاير هذين المفهومين ، إذا عرفت هذا ، فنقــول : هذا الــذي جعلتمــوه علة لتلك الجملة ، إما أن يكــون هو تلك الآحاد أو تلك الاستنادات العارضة لتلك الآحاد ،

---

(1) من (س).

والأول باطل لأن مجمـــوع تلك (الآحـــاد)[1] هو عين ذلك المجموع ، فتعليل ذلك المجموع بتلك الآحاد يقتضي تعليل الشيء بنفسه ، وهو محال. والثـاني أيضا باطل ، لأن تلك الاسـتنادات أحـوال عارضة لتلك الآحـاد ، ولو جعلنا هـذه الاسـتنادات علل لتلك الآحـاد ، لـزم جعل العـوارض عللا للمعروضات ، وذلك محال ، لأن المعروض متقـدم بالرتبة على العـارض ، فلو جعلنا العـارض علة للمعـروض ، لـزم تقـدم كل (واحـد)[2] منهما على الآخر وهو محـال ، فيثبت سـقوط هـذا السـؤال ، وهاهنا آخر الكلام في تقرير هـذا البرهان (والله ولي الرحمة والغفران)[3].

البرهان الثاني في إبطـال التسلسل : اعلم أنه يمكن ذكر البرهان الذي قدمنا ذكـره بحيث يصـير أشد اختصـارا مما سبق ذكره.

فنقول : لو تسلسـلت الأسـباب والمسـببات إلى غـير النهاية ، لكـــانت تلك الجملة (من حيث إنها جملـــة)[4] ممكنة ، ولكـــان[5] كل واحد من آحـــاد تلك الجملة أيضا ممكنا (وكل ممكن)[6] ، فلا بد له من سـبب مغـاير له ، فلهذه الجملة سبب مغـاير لها من حيث إنها تلك الجملة ، ومغـــاير لكل واحد من آحـــاد تلك الجملة ، وكل ما كـــان مغايرا لجملة الممكنات ، وكان مغايرا لكل واحد من آحـاد الممكنات ، فهو ليس بممكن ، وكل موجود (ليس ممكنا ، فهـو)[7] واجب لذاته (وهو المطلـوب)[8] ، فثبت. بهـذا الطريق : وجوب انتهاء جملة الممكنات إلى موجود واجب الوجود لذاته ، وهو المطلوب ، ويظهر من هذا البيان : أنه يمكن ذكر هـذا البرهـان من غـير أن يحتـاج فيه إلى تلك التقسيمات الكثيرة التي ذكرناها[9].

البرهـان الثـالث : إذا فرضـنا الأسـباب والمسـببات متسلسلة ، إلى غير

---

(1) من (ز).
(2) من (ز).
(3) من (ز).
(4) بحسب كونها تلك الجملة (س).
(5) وبحسب كل (س).
(6) من (س).
(7) من (ز).
(8) من (س).
(9) ذكروها (ز).

النهاية ، فالموجود هنـاك ليس إلّا آحـاد تلك الـذوات ، وإلّا كــون بعضــها متعلقا بــالبعض ، أما آحــاد الــذوات ، فهي بأســرها ممكنة الوجــود ، فلو دخلت في الوجــود من غــير مؤثر يؤثر فيها ، كان هذا قولا بوقوع الممكن (لا) [1] لمؤثر ، وهو محــال ، وأما تعلق بعضــها بــالبعض فهي أحـــوال اعتبارية عارضة لتلك الـذوات ، والعـارض للشــيء مفتقر إلى المعروض ، ومعروضـات هـذه الأحـوال ليست إلا تلك الآحــاد ، وهي بأســرها ممكنة ، فهــذه الأحــوال الاعتبارية والإضافية مفتقرة إلى أمور هي ممكنة الوجود ، والمفتقر إلى الممكن أولى بالامكـــان ، فهـــذه الأحـــوال الاعتبارية بأسرها ممكنة الوجـود ، إذا عـرفت هـذا فنقـول : إن تلك الآحاد بأسرها ممكنة الوجود لذواتها ، واستناد بعضــها إلى بعض أحــوال اعتبارية عارضة لتلك الآحـاد ، وهي بأســرها أيضا ممكنة (الوجــود) [2] فجملة هـذه الموجــودات ممكنة الوجـود في ذواتها ، وممكنة الوجـود في جميع اعتباراتها ، والممكن لا بـدّ له من مـؤثر (يـؤثر فيه ، ويجب كـون ذلك المــؤثر مغــايرا لها ، على ما ثبت أن كل ممكن فلا بد له من مؤثر) [3] فيثبت أن جملة هذه الممكنـات مفتقـرة إلى مؤثر (مغاير لها ، والمغاير لكل الممكنات لا يكون ممكنا ، فثبت افتقــار جملة الممكنـات إلى) [4] موجــود يــؤثر فيها ويكون [5] ذلك مغايرا لمجموعها ، ولكل واحد من آحادها ، وذلك هو الموجود الواجب لذاته ، وهو المطلوب.

البرهان الرابع : إنا إذا اعتبرنا هذا المعلــول الآخر (ثم اعتبرنا علتــــه) [6] ثم اعتبرنا علة علته إلى ما لا نهاية له ، فهذه جملة. فـإذا حـذفنا من هـذا الجـانب المتنـاهي عشر مراتب ، واعتبرناها بعد حـذف هـذه العشـرة عنها ، كـانت جملة أخرى. ثم طبقنا في الوهم كل واحد من آحاد إحدى الجملتين ، على واحدة

(1) الممكن المؤثر (ز).
(2) من (س).
(3) من (ز).
(4) من (ز).
(5) من (س).
(6) من (ز).

من آحـــاد الجملة الأخـــرى ، بحسب مـــراتب التطـــبيق.
والمراد من قولنا بحسب مراتب التطبيق : أن الأخـير من هذه الجملة بتقابل بالأخير من الجملة الثانية ، والثاني من هذه الجملة ، يتقابل بالثاني من تلك الجملة ، والثالث من هذه بالثالث من هـذه ، وقس على هـذا الـترتيب فنقـول: إما أن يظهر التفـاوت بين الجملـتين أو لا يظهر (فـإن لم يظهر) [1] ، لزم كون الزائد مساويا للناقص ، وهو محال.
وإن ظهر التفـــاوت فـــذلك التفـــاوت ، إما أن يظهر من الجانب الذي يلينا ، وهو محال. لأنا فرضنا التطبيق بحسب مراتب الأعداد حاصلا من هـذا الجـانب ، فـوجب أن يظهر التفــاوت من الجــانب الآخر ، وذلك يــوجب التنــاهي من الطـرف الآخـر. وذلك يمنع من القـول بكونها أمـورا غـير متناهية ، فإن قالوا : هذا الدليل يوجب على الفلاسـفة أن يحكمـوا بتنـاهي الحـوادث ، وأن يحكمـوا بتنـاهي (أعـداد النفوس الناطقة ، مع أنهم لا يقولون بها. فنقول : الفــرق بين هذه المسـألة ، وبين) [2] هـاتين الصـورتين قد ذكرنـاه في باب تناهي الأبعاد.

البرهــان الخــامس : إذا فرضــنا موجــودا واحــدا من الممكنات ، فهو مع جملة علله أعداد غـير متناهية ، ثم إذا اعتبرنا واحــدا آخر فهو أيضا مع جملة علله أعـداد أخـرى غير متناهية ، وإذا كان كذلك فعدد الجملتين أكثر لا محالة من عـدد الجملة الواحـدة ، وكل ما كـان أقل من غـيره ، فهو متناه فعدد الجملة الواحدة متنـاه ، وقد فرضـناه غـير متناه. هذا خلف.

البرهان السادس : إن المعلـول الآخر له علة ، ولعلته علة ، فـالمعلول الآخر خاصـيته أنه معلـول ، وليس بعلة ، والعلة الأولى لو حصـــلت ، لكـــان خاصـــيتها أنها علة ، وليست بمعلولــة، وأما المتوســطات فهي مشــتركة في صفة واحـدة ، وهي كـون كل واحـدة منها علة لما تحتها ، ومعلولا لما فوقها. إذا ثبت هذا ، فنقول : لو فرضنا ذهاب العلل (والمعلـولات) [3] إلى غــير النهاية ، لكـان الكل في حكم الوسط ، ولم يحصل لشــيء منها خاصــية الطــرق البتة ، ثم نقول:

---
(1) من (س).
(2) من (س).
(3) من (س).

هذا الوسط إن استند إلى شيء ليس له خاصية الوسط ، فـذاك هو المطلـوب ، وإن لم يسـتند إلى شـيء بهـذه الصفة ، كان الوسط غنيا عن الاسـتناد إلى الطـرف ، وما لم يسـتند إلى غـيره فهو طـرف وليس بوسط ، فالوسط ليس بوسط ، وإذا كـان كـذلك فعلّة المعلـول الآخر وجب أن لا تستند إلى غيرها ، لأن التقدير (تقـدير) [1] الوسط لا يجب اسـتناده إلى غـيره ، وإذا كـانت هـذه العلة غنية عن الاسـتناد إلى شـيء ثـالث ، كـانت ظرفا ، فكـانت واجبة الوجــود لــذاتها ، فيثبت أن نفي الطــرف يــوجب إثباته ، فوجب أن (يكون) [2] هذا النفي بـاطلا ، وأن يكـون إثبـات طرف الممكنات أمرا واجبا ، وهو المطلوب.

البرهــان الســابع : أن نقــول : إنا قد بينا في بــاب خــواص الــواجب والممكن أن الممكن لذاته ، ما لم يصر واجب الوجـود عن سـببه ، امتنع أن يـدخل في الوجـود ، وإذا كان كذلك كـانت ضـرورة الممكن لذاته أمـرا واجبا لا يحصل له أمر إلّا بتبعية الغير ، إذا عرفت هذا فنقــول : لو فرضـنا أسـبابا ومسـببات لا نهاية لها ، لكـان وجـوب كل واحد منها تابعا ، لا أصليا ، إذ لو فرضـنا واحـدا منها يكـون أصــليا في الوجــود ، لكــان ذلك الواحد واجبا لذاته ، وقد فرضنا أنه ليس كذلك ، وإذا كـانت وجوباتها بأسـرها تابعة لوجوب شيء آخر ، فلا بد من متبـوع ، لأن حصـول التـابع من حيث هو تابع بدون المتبوع محال ، فيثبت أنه لا بد من الاعتراف بوجود شيء يكـون واجب الوجـود ، على سـبيل الأصــالة ، لا على ســبيل التبعية (للغــير) [3] وكل ما كــان كــــذلك فهو واجب الوجــــود لذاته ، فيثبت أنه لا بد في الموجــــودات من موجــــود واجب الوجــــود لذاته ، وهو المطلــوب. فهــذه جملة الــبراهين المعتــبرة في إبطــال التسلسل (وبالله التوفيق) [4].

---

(1) من (س).
(2) من (س).
(3) من (س).
(4) من (ز).

الفصل الحادي عشر

في

إبطال التسلسل سوى ما تقرر ذكره

اعلم أنا في الفصل المتقـدم إنما افتقرنا إلى إبطـال التسلسل ، لأنا جوزنا أن تكـون علة وجـود الممكن ممكنا آخر ، فلما جوزنا هـــذا في الجملة افتقرنا إلى إبطـــال التسلسل ، ومن النــاس من يقــول : إن ما كــان ممكن الوجود لذاته ، فإنه لا يصلح للعلية والتأثير ، واحتجـوا على صحة هذه المقدمة بوجوه : ـ

الحجة الأولى : إن الممكن هو الـذي ماهيته مقتضـية لقبول الوجود والعدم ، وثبت أن ماهية الممكن علة لهـذه القابلية ، فلو كانت مـؤثرة في وجـود شـيء آخر ، لكـانت الماهية الواحدة مقتضية للقبـول وللتـأثير ، فيكـون الواحد صــدر عنه أكــثر من الواحد ، وذلك باطل للوجــوه الــتي يـذكرها الفلاسـفة ، في أن الواحد لا يصـدر عنه إلا الواحد (فـإن) [1] ، قـالوا : لم لا يجـوز أن يقـال (إن ذلـك) [2] الممكن المـؤثر [3] في وجـود الغـير تكـون ماهيته مركبة ، وهو بأحد الجــزءين يقتضي القبــول ، وبــالجزء الثــاني [4] يقتضي التأثير؟ فنقول : فعلى هذا

---

(1) من (س).
(2) من (س).
(3) المعتبر (س).
(4) الآخر (س).

التقدير الجزء الذي يقتضي القابلية ليس بمـؤثر ، والجـزء الـــذي يقتضي التــأثير ليس بممكن ، فالـــذي هو ليس [1] بممكن ليس بمـؤثر ، والـذي هو مـؤثر ليس بممكن ، وهو المطلوب.

الحجة الثانية : إن الإمكـان علة للحاجة إلى المـؤثر ، فإما أن يكــون علة الحاجة إلى مــؤثر مبهم لا بعينه ، وإما أن يكون علة الحاجة إلى مــؤثر متعين في نفسه ، والأول باطل ، لأن غير المعين من حيث إنه غير معين لا وجود له في الخــارج ، لأن كل ما كــان موجــودا في الخــارج فهو معين ، فما لا يكــون معينا يمتنع أن يكــون موجــودا في الخارج ، وكل ما لا يكون موجودا في الخــارج امتنع تحقق الحاجة إليه في الخـارج ، ولما بطل هـذا القسم ، ثبت أن ماهية الإمكـــان ، علة للحاجة إلى شــــيء معين ، وماهية الإمكـان واحـدة ، من حيث إنها ماهية الإمكـان ، فـوجب احتيـــاج الممكنـــات إلى ذلك المعين ، لأن التســـاوي في العلة ، يوجب التساوي في المعلول. إذا ثبت هذا ، فنقول : لو كان ذلك الشيء المعين ممكنا في نفسه ، لـزم كونه محتاجا إلى نفسه ، وكونه علة لنفسه. وذلك محال. فثبت أن جميع الممكنـــات محتاجة إلى شـــيء واحد بعينه وثبت أن ذلك الشـــــيء [2] المعين يمتنع كونه ممكنا في نفسه ، والموجود الذي لا يكون ممكن الوجود لذاته ، يكون واجب الوجـــود لذاتــه. فثبت أن جميع الممكنـــات مســـتندة إلى موجود واجب الوجود لذاته ، وهو المطلـوب. فـإن قـالوا : لم لا يجوز أن يقال : الإمكان علة للحاجة إلى السبب من حيث (إنه سبب ، والأسباب الكثيرة إذا أخـذت من حيث) [3] إنها أســـباب ، كــان المفهــوم من مجــرد كونها أســـبابا مفهوما واحدا. والإمكـان ، وإن كـان مفهوما واحـدا إلا أنه يحوج إلى السبب من حيث إنه سبب [4] ، فلم يلزم إسناد كل الممكنات إلى سبب واحد؟ قلنا : السبب إما أن تعتبر ذاته المخصوصة ، أو يعتـبر مجـرد كونه سـببا ومـؤثرا في الغير ، أما الاعتبار الثاني (فمن

---

(1) فالذي هو ممكن (س).
(2) من (ز).
(3) من (ز).
(4) حيث انتهت.

المسـتحيل) [1] أن يكـون الإمكـان سـببا للحاجة إليه [2] ، ويدل عليه وجهان : ـ

الأول : إن المفهوم من السبب حالة ، نسبية إضافية. والأحوال النسـبية تكـون من اللواحق والعـوارض (وكل ما كان من اللواحق والعوارض) [3] فهو معلـول ، وكونه سـببا ومؤثرا ، معلول فيعود الإلزام فيه.

الثـــاني : إنا (قد دللنا على أن السـبب لا يــوجب المعلـــول من حيث إنه ســبب ومـــؤثر ، لأن الســـببية والمؤثريـــة) [4] من مقولة المضــاف والمضــافات معا ، فالسببية والمؤثرية متـأخرة بالرتبة عن ذات الأثر ، فيمتنع كونها مؤثرة في ذات الأثر ، بل المـؤثر في ذات المعلـول إنما هو الذات المخصوصة التي للسبب ، وإذا كـان كـذلك كــان الإمكــان علة للحاجة إلى تلك الـذات المخصوصة ، وعلة للاسـتناد إلى تلك الـذات المخصوصة ، وحينئذ يجب أن يكون كل ممكن مستندا إليـه. وهـذا برهـان حسن في إثبات واجب الوجود.

الحجة الثالثة : إن كل ممكن فهو مـركب ، ولا شـيء من المركب بمؤثر ، ينتج لا شيء من الممكن بمـؤثر. إنما قلنا : إن كل ممكن مـــركب ، فلأن كل ممكن ، فإنه لا بد وأن يصح الوجود والعدم على ماهيته ، وكل ما كان كـذلك فـإن وجـوده عين ماهيته ، فـالموجود الممكن يجب كونه مركبا من الماهية والوجـــود ، وإنما قلنا : إن المـــركب لا يكون مؤثرا ، وذلك لأنه لو كان مـؤثرا. كـان إما أن يكـون كل واحد من جزئيه مسـتقلا بالتـأثير ، أو يكــون أحــدهما مستقلا بالتأثير دون الآخر ، أو لا يكون واحد منهما مستقلا بالتأثير ، فإن كان الأول لزم اجتماع العلتين المسـتقلتين ، على الأثر الواحد ، وهو محــال ، وإن كــان الثــاني كــانت العلة ليست إلا الجــــزء الواحد ، فلم تكن العلة مركبة ، وإن كان الثالث ، فنقول : لما

---

(1) من (ز).
(2) سبب البتة (ز).
(3) من (ز).
(4) من (س).

كـــان كل واحد من الجـــزءين ليس له أثر أصلا ، فهـــذه الأجزاء عند اجتماعها ، إما أن يقال : إنها بقيت كما كـانت قبل الاجتمـــاع ، أو ما بقيت كـــذلك ، بل حـــدث بســـبب الاجتمـــاع حالة زائـــدة ، فـــإن كـــان الأول يجب أن يبقى المجموع عند الاجتماع غير مؤثر [1] ، كما أنها كـانت قبل الاجتماع غير مؤثرة ، وإن كـان الثـاني وهو أنه حـدث عند الاجتماع أمر زائد ، فنقول : المقتضى حـدوث هـذه الحالة الزائدة. إن كـان كل واحد من تلك الأجـزاء ، فحينئذ يعـود ما ذكرنا من اجتماع المؤثرات المستقلة على الأثر الواحد ، وإن كـــان المقتضى لها أحد تلك الأجـــزاء بعينه ، فحينئذ يكون المـوجب والمـؤثر هو ذلك المفـرد فقط ، وإن كـان المقتضى لحـدوث تلك الحالة الزائـدة هو المجمـوع عـاد التقسيم الأول فيه ، وهو أنه هل حدث عند الاجتمـاع حالة زائدة ولو إلى غير نهايـة؟ وهو محـال ، وقد لا يظن توجيه النقـوض على هـذه الحجة ، إلا أن التأمل التـام يـدل على أنها ليست صحيحة (وبالله الهداية والإرشاد) [2].

(1) عند الاجتماع مؤثر (س).
(2) من (ز).

الفصل الثاني عشر

في

إيراد سؤال على القائل المذكور في إثبات واجب الوجود لذاته ، وتحقق الجواب الحق عنه

اعلم أن الدليل الـذي ذكرنـاه هو أنا قلنا : لا شك في وجود موجـود. وذلك الموجـود ، إن كـان واجبا لذاته ، فهو المطلــوب ، وإن كـــان ممكنا لذاته ، افتقر إلى مـــرجح (وذلك المـرجح) [1] يجب أن يكـون موجـودا معه ، ثم ذلك الموجـود الآخر إن كـان ممكنا ، عـاد الكلام فيه ، والـدور والتسلسل باطلان ، فلا بد من الانتهاء إلى موجود (واجب الوجود) [2] لذاته، وهو المطلوب. إذا عـرفت هـذا ظهر أن هذا الدليل لا يتم إلا عند صحة مقدمات خمسة : ـ

أحــدها : أن الممكن لا بد له من مــرجح. وثانيها : أن العلة المــؤثرة لا بد وأن تكــون موجــودة حــال وجــود المعلـول. وثالثها : أن علة الموجـود يجب أن تكـون شـيئا موجـــــودا. رابعها : أن الـــــدور باطل (وخامســــها : أن التسلسل باطـــل. وعند صـــحة هـــذه المقـــدمات يجب الاعـتراف) [3] بوجـود موجـود واجب الوجـود لذاته ، وهو المطلـوب ، إذا عـرفت هـذا فنقـول : لسـائل أن يسـأل فيقول : هذا الدليل منقوض بالحوادث اليومية ، وتقريره : أن هـــذه الحـــوادث اليومية إما أن تكـــون مفتقـــرة إلى المقتضى ، أو لا تكون مفتقرة ، فإن كان الحق

---

(1) من (ز).
(2) من (س).
(3) من (ز).

هو الثاني فقد حصل الممكن المحدث لا عن مؤثر ، وذلك يبطل قولكم : إن الممكن المحـدث لا بـدّ له من مـرجح ، وإن كان الحق هو الأول ، وهو أن هـذه الحـوادث مفتقـرة إلى المؤثر ، فنقول : ذلك المؤثر ، إما أن يكون محــدثا أو قديما ، فإن كان محدثا ، فإما أن يقال : إن ذلك المحــدث كـان موجـودا قبله ، بمعـنى أن كل جـزء من أجـزاء هـذه الحوادث ، فإنه معلول للجزء السابق عليه ، وإما أن يقال : إن ذلك المؤثر المحدث يكون موجودا مع هذا الأثر (أو لا يكون)[1] فإن كان الحق هو القسم الأول ، فقد جوزتم أن يكون المؤثر في وجود هذا الحادث شيئا كان موجودا قبل هــذا الحــادث ولم يبق معه ، وإذا جــوزتم ذلك ، فجــوزوا استناد كل ممكن إلى موجود آخر كان (موجـودا) [2] قبله ، ولم يبق معه ، لا إلى أول ، وعلى هذا التقـدير فلا يمكنكم إثبــات واجب الوجــود لذاته ، ولا يمكنكم أن تقولــوا : إن إثبــات حــوادث لا أول لها محــال ، لأن هــذا صــريح قــول الفلاســفة ، فكيف يمكنهم [3] إنكـاره؟ وإن كـان الحق هو الثاني ، وهو أن علة وجود هـذا الحـادث شـيء آخر حـدث معه ، فنقول : علة وجود هـذا الحـادث ، إما أن يكـون هو الحـــادث الـــذي هو معلوله ، وإما أن يكـــون حادثا آخر ، والأول يـوجب الـدور ، والآخر [4] يـوجب التسلسل ، فثبت أنا إذا أسـندنا هـذه الحـوادث إلى علل حادثة ، لزمنا هـدم مقدمة من المقـدمات المـذكورة في أصل الـدليل ، وأما القسم الثاني : وهو أن يقال : المقتضى لحدوث الحوادث اليومية [5] قديم أزلي ، فنقول : ذلك القديم إما أن يقــال: إنه كـــان تاما في الأزل في جميع الأمـــور المعتـــبرة في تأثيره في هذا الحـادث اليـومي ، أو ما كـان كـذلك ، فـإن كان الأول فنقول : فذلك المؤثر التـام كـان موجـودا (قبل حدوث هذا الحادث مع أن هذا الحادث ما كان موجـودا) [6] وقد وجد الآن مع وجود هذا الحـادث ، فاختصـاص حـدوث هذا الحادث بهذا الـوقت ، مع أن نسـبة ذلك المـؤثر التـام إلى الوقـتين على السـوية ، يكـون (ذلـك) [7] رجحانا لأحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح ،

---

(1) من (س).
(2) من (ز).
(3) يمكنكم (س).
(4) والثاني (س).
(5) الحادث اليومي (ز).

(6) من (ز).
(7) من (س).

وأما إذا قلنا : إن ذلك المؤثر ما كان تاما في جميع الأمور المعتـبرة في كونه مـؤثرا في هـذا الحـادث ، ثم حـدث مجمـوع تلك الأمـور بحـدوث ذلك المجمـوع. إن كـان لا سـبب. فقد وقع الممكن لا عن مـرجح ، وإن كـان عن سـبب عـاد التقسـيم الأول فيه ، فيقتضي إما إلى إسـناد المعلول الحاضر إلى علة سابقة ، وإما إلى وقوع الـدور ، وإما إلى وقوع التسلسل ، فثبت أن حدوث هذه الحـوادث اليومية ، يقتضي إفسـاد مقدمة واحـدة من المقـدمات المذكورة في ذلك الدليل. واعلم أن الفلاسفة أجـابوا عن هذا السؤال بجواب يناسب مذهبهم ، والمتكلمـون أجـابوا عنه بجواب آخر يناسب مذهبهم.

أما الفلاسفة فقد قالوا : هذا إشكال قـاهر قـوي ، ولا جـواب عنه إلا بحـرف واحد ، وذلك الحـرف إنما يسـتقيم على قولنا : إن كل حـادث مسـبوق بحـادث آخر ، لا إلى أول ، وتقريره ، أن يقال : المؤثر في وجود هذه الحوادث موجود قديم أزلي ، إلا أن شرط فيضان هذا الحادث. عند زوال ذلك الحادث السـابق. فكل حـادث مسـبوق بحـادث آخر ، فإن انقضاء الحـادث (المتقـدم) [1] شـرط في كـون ذلك الموجود القديم علة لحدوث الحـادث المتـأخر. وعلى هذا الطريق قيل : كل حادث حادث لا إلى أول.

وأما المتكلمون فقالوا : هذا السؤال (إنمـا) [2] صـعب على الفلاسفة لأنهم جوزوا حـدوث حـادث قبل حـادث ، لا إلى أول ، وأما نحن فلا نقول به ، وهو عندنا من المحالات ، وإذا كـان كـذلك وجب انتهـاء الحـوادث كلها إلى مـؤثر قديم.

قال السائل الأول :

أما جـواب الفلاسـفة فضـعيف. وبيانه من وجوه :

الأول : إن التقسيم الذي ذكرناه في السؤال لا يندفع بهـذا الكلام ، لأنا قلنا : إن ذلك المـؤثر القـديم ، إما أن يقال : إنه كان تاما في الأمور المعتبرة في

---

(1) من (س).
(2) من (س).

كونه مـؤثرا في وجـود ذلك الحـادث ، أو ما كـان كـذلك ، فإن كـان الحق هو الأول ، فنقـول : إن ذلك المـؤثر التـام كان حاصلا في الأزل ، وما ما كان هذا الحـادث موجـودا ، ثم حدث هـذا الحـادث بعد ذلك ، مع أنه لم يتغـير أمر من الأمور المعتبرة (في حدوث هذا الحادث) [1] البتة ، فحينئذ يلزم رجحان الممكن لا لمرجح ، وأما القسم الثاني : وهو أن كل الأمـور المعتـبرة في كـون ذلك القـديم علة لهـذا الحادث (ما) [2] كان موجودا في الأزل ، ثم إنه حـدث ذلك المجموع ، فحدوث ذلك المجموع ، إما أن يكون لا لسبب أو يكون لسبب سابق ، أو يكون عليّة معلول ، وهو الـدور ، أو يكون عليّة حادث آخر ، وهو التسلسل فيثبت أنه لا بد في الجـواب من الـتزام أحد هـذه الوجـوه الأربعة ، وعلى كل التقديرات فإنه يفسد مقدمة من المقـدمات المعتـبرة في أصل ذلك الدليل.

والوجه الثاني في بيان ضـعف هـذا الجـواب : إن تلك العلة القديمة حال ما كـان الحـادث المتقـدم موجـودا. إما كانت مؤثرة في وجـود الحـادث المتـأخر ، ثم بعد انقضـاء الحادث المتقدم ، صار مؤثرا في وجود الحادث المتـأخر؟ فيكـون ذلك الموجـود القـديم ، ثمّ مـؤثرا في وجـود هـذا الحادث المتأخر حكم حادث ، فـإن لم يفتقر إلى المـؤثر ، فقد فسد قولكم : الحـادث لا بد له من مـؤثر ، وإن افتقر إلى المـؤثر فـالمؤثر فيه ، إن كـان هو وجـود الحـادث المتقدم ، فقد أسندتم المتأخر : إلى (عـدم) [3] المتقـدم ، وإن أسندتموه إلى معلوله لزم الدور، وإن أسـندتموه إلى حادث آخر ، لزم التسلسل ، والكل يهدم دليلكم.

الوجه الثالث في بيان ضعف هذا الجـواب : أن نقـول الحادث المتقدم ، إما أن يكـون فنـاؤه وانقضـاؤه لذاته أو لغيره ، فإن كان الأول كـان ممتنع الوجـود لذاته ، فـوجب أن لا يوجد البتة ، وإن كان الثاني فليس هاهنا سبب يزيله ويـوجب عدمه ، إلا طريـان (الحـادث المتـأخر فعلى هـذا يكون زوال المتقدم موقوفا

(1) من (س).
(2) من (ز).
(3) من (س).

على طريــان) [1] هــذا الحــادث المتقــدم ، (وأنتم جعلتم فيضان هذا الحـادث المتـأخر عن العلة القديمة مشـروطا باقتضــاء الحــادث) [2] وذلك يــوجب الــدور ، فيثبت بهــذه الوجوه الثلاثة : أن الجواب الذي عوّل الفلاسـفة عليه في دفع هذا الإشكال ضعيف.

وأما جـــــواب المتكلمين- فهو أيضا ضـــــعيف لوجوه :

الأول : إن صحة حـدوث الحـوادث ، إما أن يكـون لها أول ، (وإما أن لا يكون لها أول) [3] فإن كان لها أول ، فقد كـان قبل حضـور ذلك (المبـدأ) [4] ممتنعا لذاته ، ثم انقلب ممكنا لذاته ، وهذا محال ، وبتقدير تسليمه فاختصاص هذا الانقلاب بـذلك المبـدأ يكـون رجحانا للممكن لا لمـرجح ، وأما إن قلنا : إنه لا بذاته لصحة حدوث الحـوادث ، فحينئذ سقط قولكم : إن حدوث حوادث لا أول لها : محال.

والوجه الثـاني في بيـان ضـعف هـذا الجـواب : إن المؤثر القديم ، هل كان مستجمعا لجميع الأمور المعتـبرة في كونه مؤثرا في وجود العالم ، أو ما كـان كـذلك؟ فـإن كان الأول فحينئذ مع حصول كل تلك الأمور في الأزل ، ما كان العالم حاصلا في الأزل ، ثم حصل فيما لا يزال ، فقد وقع الممكن ، لا عن مـــــرجح ، وإن كــــان (الثــــاني) [5] فمجمــوع الأمــور المعتــبرة في المؤثرية : حكم حــادث. ويعود التقسيم فيه.

فهذا جملة الكلام في تقرير هذا السؤال (الهائل) [6] : والجواب عنه.

أما الفلاسفة فقد أجابوا عنه : بأن غاية هذا السؤال : أن كون المؤثر القديم مؤثرا في وجود هذا الحادث ، حكم حادث فلا بد له من سبب ،

---

(1) من (ز).
(2) من (س).
(3) من (س).
(4) من (ز).
(5) من (س).
(6) من (ز).

فنقول : مؤثرية المـؤثر في الأثر [1] ليس موجـودا زائـدا ، وإلا لكان ممكنا ، ولكان مفتقرا إلى المؤثر ، فحينئذ يلـزم افتقــاره إلى مــؤثر آخر ، وهو (محــال) [2] ، فيثبت أن المؤثرية ليست موجــودا حادثا ، فلم يلــزم افتقــاره إلى السبب ، وأما جـواب المتكلمين فـالبحث المستقصى عنه مذكور في مسألة القدم والحدوث (وبالله التوفيق) [3].

---

(1) الأثر في المؤثر (ز).
(2) من (س).
(3) من (ز).

الفصل الثالث عشر

في

حكاية شبهات من يقدح في إثبات

واجب الوجود لذاته

الشـبهة الأولى : لو حصل في الوجـود موجـود واجب الوجــود لذاته ، لكــان ذاتا قائما بــالنفس ، وكل ذات فإنه يساوي سـائر الـذوات في كونه ذاتا ، وكل ما كـان كـذلك فهو ممكن الوجــود لذاته ، فــواجب الوجــود لذاته ممكن الوجود لذاته. هذا خلف فيفتقر إلى تقرير هذه المقــدمات : ـ

أما المقدمة الأولى : فهي أنه لو وجد موجـــود واجب الوجـــود لذاته ، لكـــان ذاتا ، والـــدليل عليه : أنه لو وجد واجب لذاته ، لكـان موجـودا مسـتقلا بنفسه قائما بذاته ، ولا معنى للذات إلا ذاك.

وأما المقدمة الثانية : فهي قولنا : كل ذات فإنها تســاوي ســائر الـذوات ، في كونها ذوات ، والـدليل عليه وجهان :

الأول : إن الذات يمكن تقسيمها إلى الــواجب ، وإلى الممكن ، والمقــارن [1] فمــورد التقســيم مشــترك بين الأقسام.

والثاني : إنا إذا اعتقدنا ذاتا ، وشككنا بعد ذلك في أن تلك الذات واجبة ، أو ممكنة ، وجسمانية أو مفارقة. فــإن شكنا في هذه الأمور ، لا يزيل

---

(1) والمقارن (ز).

عنا اعتقاد كونه ذاتا. فعملنا : أن المفهوم من كون الـذات ذاتا : مفهوم مشترك بين كل الأقسام.

وأما المقدمة الثالثة : فهي قولنا : الـــــــــذوات لما تساوت بأسرها في الذاتية ، كانت الذوات بأســرها ممكنة ، والدليل عليه : أن حكم الشيء حكم مثله ، فلما تساوت الـذوات (بأسـرها) [1] في الذاتية ، وجب أن يصح على كل واحد منها ما يصح على الآخر ، وإذا كـــان كـــذلك كـــان اختصاص ما به حصل الامتيـاز بينه وبين الممكنـات ، أمـرا جائزا للزوال ، ومتى كان الأمر كـذلك كـان ممكنا لذاته لا واجبا لذاته.

الشـــبهة الثانية : قـــالوا : لو فرضـــنا موجـــودا واجب الوجـود لذاته ، لكـان ذلك [2] الوجـود إما أن يكـون تمـام ماهيته (أو جـزء ماهيتـه) [3] أو مفهوما خارجا عن ماهيته ، والأول محال لوجوه :

الأول : إن المفهـــوم من الوجـــوب الـــذاتي معلـــوم ، والحقيقة المخصوصة الـتي لتلك الـذوات غـير معلومة ، والمعلوم مغاير لغير المعلوم [4].

الثـاني : إنا إذا قلنا : واجب الوجـود ، لم يفد شـيئا ، وإذا قلنا : إن الـذات الفلانية واجبة الوجـود ، كـان الكلام مفيدا.

الثالث : إن أهل المنطق قالوا : وجوب الوجود جهات ، ومعناه : أنه لا بد في القضية من موضوع ومن محمـــول ومن رابطـــة. ومعنـــاه : اتصـــاف ذلك الموضـــوع بـــذلك المحمول ، ثم إن الوجوب والامتناع كيفيـات عارضة لهـذه الرابطة ، وإذا كـان الأمر كـذلك ، امتنع أن يقـال : بـأن الوجوب تمام تلك الماهية.

---

(1) واجب الوجود (ز).
(2) من (ز).
(3) المفهوم الذاتي (ز).
(4) من المعلوم (س).

وأما القسم الثاني : وهو أن يقـال : الوجـوب الـذاتي جزء من أجـزاء تلك الماهية ، فهـذا أيضا باطل ، لأن على هذا التقدير يكـون واجب الوجـود مركبا [1] ، وكل مـركب ممكن، ينتج أن واجب الوجـــود لذاته ممكن (الوجـــود) [2] لذاته ، وهو محال.

وأما القسم الثـالث : وهو أن يقـال : وجـوب الوجـود صفة خارجة عن الذات فنقـول: هـذا أيضا باطل ، لأن كل ما كان صـفة خارجة عن الـذات لاحقة لها فهو مفتقر إلى تلك الماهية ، وكل ما كان مفتقرا إلى غيره [3] فهو ممكن لذاته ، فـالوجوب بالـذات ممكن بالـذات ، وكل ما كـان ممكنا بذاته ، فإنه لا يجب إلا بوجـــوب علته ، فقبل هـــذا الوجوب وجوب آخر ، وذلك (يـوجب) [4] الـذهاب إلى ما لا نهاية له. فثبت أن هذه الأقسام الثلاثة : (باطلة) [5].

الشبهة الثالثة : لو وجد موجـود واجب الوجـود لذاته ، لكـان إما أن يكـون وجـوده نفس ماهيته ، أو مغـايرا لهـا. والأول باطل ، لأنه لو كـــان وجـــوده نفس ماهيته ثم إن ماهيته مخالفة لماهية ســائر الماهيــات ، ولجميع صــفات تلك الماهيات ، فيلزم أن يكـون لفظ الموجـود واقعا عليه وعلى غــيره ، لا بحسب مفهــوم واحد ، وقد ثبت أن ذلك باطل. والثـاني أيضا باطل ، لأن بتقـدير أن يكـون الوجـود صــفة قائمة به ، كــانت مفتقــرة إلى ذلك الموصــوف ، والمفتقر إلى الغــير ممكن لذاته ، والممكن لذاته لا بد له من علة ، ولا علة له إلا تلك الماهية ، فتكـــــون علة ذلك الموجـــــود ، هو تلك الماهية ، لكن كل علة فهي متقدمة على معلولها بوجودها ، فيلــزم كــون تلك الماهية متقدمة بوجودها على وجودها ، فيلـــزم أن يكـــون ذلك الوجـــود متقدما على نفسه ، وهو محال.

---

(1) ممكنا (س).
(2) من (ز).
(3) إليه فهو (س).
(4) من (ز).
(5) من (س).

الشـــبهة الرابعة : لو وجد واجب الوجـــود (لذاتـــه) [1] لكان مركبا ، وهذا محال فذاك محال. بيــان الملازمة : أن واجب الوجــود ، يجب أن يكــون وجــوده [2] مغــايرا لذاته ، بــدليل أنه يصح أنه واجب الوجــود لذاته ، والوصف مغــاير للموصوف ، وإذا كان كذلك ، فــواجب الوجــود عبــارة عن مجموع تلك الذات (مع تلك الصفة) [3] وكل مــركب ممكن فواجب الوجود لذاته ، ممكن الوجود لذاته ، وهو محال.

الشـــبهة الخامسة : لو حصل واجب الوجـــود لذاته ، لكـــان مفتقـــرا في دوام وجـــوده إلى المـــدة والزمـــان ، والمفتقر إلى الغير ممكن لذاته.

بيــان الأول : أن واجب الوجــود لذاته لا بد وأن يكــون دائم الوجــود ، والمقــول من الــدائم [4] ما يكــون موجــودا فيما مضى وفي الحاضر وفي المســتقبل ، ولكن الوجــود في الماضي والحاضر والمســـتقبل مشـــروط بوجـــود الماضي والحاضر والمستقبل ، لأن كون الشيء [مظروفا لشيء] [5] مشروط بوجود ذلك الظرف ، فيثبت أن دوام [6] الوجود لا يتقــرر إلا مع المــدة والزمــان ، لا يقــال : إنا لا نقــول : إن واجب الوجــود لذته موجــود الآن وفي الماضي والمستقبل. بل نقول : إنه موجود لا يقبل العدم ، ولا نزيد على ذلك. لأنا نقول : لا عبرة في هــذا البــاب ، بــأن يــذكر هذا القول باللســان [أو لا يــذكر] [7] وإنما العــبرة بالعقل ، ونحن نعقل [8] بالضـــرورة أن الشـــيء الـــذي يصح حكم العقل عليه بأنه ما كــان موجــودا في الماضي ، وهو غــير موجـــود في الحـــال الحاضر ، ولا يكـــون موجـــودا في المستقبل ، فإنه يكون معدوما محضا ، ونفيا صرفا.

وإنما قلنا : إن افتقار واجب الوجود لذاته ، إلى المدة والزمان محال لوجهين : ـ

الأول : إن كل مفتقر إلى الغـــير فهو ممكن لذاتـــه. والثاني : إن الزمان

(1) من (ز).
(2) وجوبه (س).
(3) من (س).
(4) الدوام (س).
(5) من (س).
(6) ذات (س).
(7) من (ز).
(8) نعلم (ز).

مركب من أجزاء متعاقبة منقضـية ، فيكـون ممكنا لذاته ، فالمفتقر في وجوده إليه أولى بالامكان (فهذا تمام الكلام في الشبهات المذكورة في هذا الباب) [1].

والجواب عن الشـبهة الأولى : أن نقـول : أما قوله [2] «لو وجب واجب الوجود لذاته ، لكانت ذاته مساوية لسائر الذوات ، في كونه ذاتا» فنقول : لم لا يجوز أن يقال : إن كونه ذاتا ، معنـاه أنه مسـتقل بنفسه ، ومعـنى الاسـتقلال أنه لا حاجة به إلى الغير؟ وهذا المعنى مفهوم سلبي [3] ، وهو صفة مشتركة [4] فيما بين الحقائق المختلفة التي هي الـــذوات المخصوصة ، وتحقيق الكلام : أن الماهيـــات المختلفة لا يمتنع اشـــتراكها في لـــوازم متســـاوية (وأما الماهيـــات المتســـاوية فإنه يمتنع اختلافها في الصـــفات اللازمة. والذي يحقق ما ذكرناه : أنه) [5] كما يصح تقسـيم الـذوات إلى الـواجب وإلى الممكن [6] ، فكـذلك يصح تقسيم الصفات إلى الصفات ، التي تكون من الممكنات ، وإلى الصفات التي تكون من الكيفيات ، وغيرها فيلزم أن تكون الصفات كلها متساوية ، وإذا كانت الـذوات بأسـرها متساوية ، وكـانت الصـفات كلها بأسـرها متسـاوية ، فمن أين حصل الاختلاف؟

وأما الشـــبهة الثانية : وهي قوله : «لو حصل واجب الوجود ، لكان وجوده [7] ، إما أن يكون تمام ذاته ، أو جزء ذاته ، أو خارجا عنـه» فنقـول : هـذا بنـاء على أن الوجـود مفهـوم ثبـوتي ، وهو ممنـوع فلم لا يجـوز أن يقـال : إنه مفهـوم عـدمي؟ وبهـذا التقـدير لا يصح ما ذكرتمـوه من التقسيم.

أما الشبهة الثالثة : وهي قوله : «وجود واجب الوجود ، إما أن يكون نفس حقيقته، أو مغايرا لحقيقته» فنقـول : هذه المسألة ستأتي بعد ذلك على سبيل الاستقصاء.

وأما الشـــبهة الرابعة : وهي قوله : «لو وجد واجب الوجود لكان مركبا»

---

(1) من (ز).
(2) قولكم (س).
(3) نسبي (س).
(4) تشترك في تأير الحقائق (س).
(5) من (ز).
(6) في أن الممكن كذلك (س).
(7) وجوب (ز).

فجوابه : أن هذا إنما يلزم لو كان الوجوب مفهوما ثبوتيا.

وأما الشبهة الخامسة : فجوابها : أنه لو افتقر الوجود [1] الدائم إلى مدة وزمان ، لكان ذلك الزمان دائما ، فكان يلزم افتقاره إلى زمان آخر ، ولـزم التسلسل وهو محـال (فهذا تمام الشبهات) [2].

---

(1) الوجوب (ز).

(2) من (ز).

الفصل الرابع عشر

في

بيان أن العالم المحسوس ليس

واجب الوجود لذاته.

اعلم أن الــدليل الــذي ذكرنــاه ، أفــاد أنه حصل في الوجــود موجــود واجب الوجــود لذاته فقــط. فأما إنّ ذلك الواجب (شيء)[1] مغاير لهذا العالم المحسوس ، فذلك لا يحصل من ذلك الــدليل ، بل يجب علينا إقامة الدلالة على أن هـذا العـالم المحسـوس ممكن الوجـود لذاته ، فحينئذ يحصل لنا بعد ذلك أنه لا بد من موجــود آخر ، غــير هــذا العالم المحسوس ، يكون واجب الوجـود لذاته ، ونقـول : الذي يدل على أن هذا العالم المحسوس ، ممكن الوجـود لذاته وجوه : ـ

(الحجة)[2] الأولى : (إن كل جسم مركب من الهيولي والصــورة ، (وكل مــــركب ممكن ، ينتج : أن كل جسم ممكن أما قولنـــا)[3] كل جسم مــــركب من الهيــــولي والصورة (فقد تقدم ذكره في باب الهيـولى والصـورة)[4] على ســبيل الاستقصــاء ، وأما قولنا : كل مـــركب فهو ممكن لذاته ، فتقريــره : أن كل مــركب فهو مفتقر (إلى كل واحد من أجزائه ، وكل واحد من أجزائه غـــيره ، وكل مركب ممكن ، فهو مفتقر إلى غيره. فهو ممكن لذاته)[5] فإن قالوا : لم لا يجوز

(1) من (ز).
(2) من (ز).
(3) من (ز).
(4) من (ز).
(5) عبارة (س). هي : فتقريره : إن كل مركب فهو مفتقر إلى غـيره ، وكل مفتقر إلى غيره ، فهو ممكن لذاته. فإن قالوا ... الخ.

أن يقـــال الجسم وإن كـــان ممكنا لذاته ، إلا أنه يجب لوجوب جزئه ، وهو الهيولي والصورة؟ أجاب الحكماء عنه : بأنه ثبت الـدليل بأنه يمتنع خلو الهيـولي عن الصـورة ، ويمتنع خلو الصورة عن الهيـولي ، فيثبت كونهما متلازمين [1] ، فنقول : هذا التلازم ، إما أن يكون بين ماهيتهما كما في المضافين أو بين وجوديهمـا. والأول باطل ، وإلا لامتنع أن نعقل أحـدهما مع الـذهول عن الآخر ، فكـان يجب أن يفتقر في إثبـات تلازمهما إلى برهـان منفصل ولما بطل هذا ، ثبت أنهما متلازمين في الوجود ، ثم نقـول يسـتحيل كون الهيولى علة للصورة ، لأن الهيولى من حيث هي هي قابلة للصـورة ، فلو كـانت مـؤثرة فيها ، لكـان الشـيء الواحد قـابلا وفـاعلا معا ، وهو محـال ، ويسـتحيل كـون الصـورة علة للهيـولى ، لأن الصـورة حالة في الهيـولى ، فتكـون مفتقـرة إليها ، والمفتقر إلى الشـيء ، يمتنع كونه علة لوجـوده ، فثبت أنه لا الهيـولى علة لوجـود الصـورة ، ولا الصـــورة علة لوجـــود الهيـــولى ، وقد ثبت كونهما متلازمين في الوجود (وكل شيئين متلازمين في الوجود) [2] لا في الماهية ولا يكـون أحـدهما علة للآخر ، فلا بد وأن يكونا معلولي علة واحـدة ، إذ لو لم يكن كـذلك لكـان كل واحد منهما غنيا عن صـــــــاحبه ، وعن كل ما يفتقر إليه صاحبه [3] وذلك يمنع من القول (بثبوت الملازمة) [4] فثبت أن الهيولى والصـورة معلـولا علة منفصـلة ، وكل ما كـان كـــذلك فهو ممكن لذاته ، فثبت أن الجسم كما أنه ممكن الوجـــود بحسب تمـــام ماهيته ، فهو أيضا ممكن الوجـــود بحسب كل جـزء من أجـزاء ماهيته (وذا تمـام الكلام في هذا الدليل) [5].

والاعـتراض عليه : أن يقـال : أما القـول بـأن الجسم مـركب من الهيـولى والصـورة ، فقد سـبق البحث فيـه. (سلمنا ذلك ، لكن لا نسلم كون الهيولى

---

(1) كونها متلازمة (س).
(2) من (س).
(3) خاصيته (ز).
(4) من (س).
(5) من (ز).

والصـورة متلازمين ، والكلام على دلائلهم في إثبـات هـذا التلازم قد ســبق) [1] ســلمنا ذلك ، فلم لا يجــوز كــون الهيولى علة للصورة؟ قوله : «لأنها قابل والقابل لا يكـون فـاعلا» قلنا : الكلام في أن الشــيء الواحد البســيط ، لا يكون قـابلا وفـاعلا معا ، سـبق بالاستقصـاء سـلمنا ذلك ، فلم لا يجــوز أن تكــون الصــورة علة للهيــولى؟ قوله : «الصـورة مفتقـرة إلى الهيـولى والمفتقر إلى الشـيء لا يكون علة له» ، قلنا : قد أجبنا عن هـذا الحـرف في بـاب مباحث الهيولى والصورة سلمنا أنه لا يجوز أن يكون واحد منهما علة للآخر ، فلم قلتم بأنه لما كــان (الأمــر) [2] كما ذكرتم وجب كونهما معلولي علة منفصلة؟ ولم لا يجوز أن يقال : إن المضافين كما تلازما في الماهية لـذاتيهما ، من غـير أن يكـون لأحـدهما تقـدم على الآخر (البتة ، فكـذلك الهيولى والصورة تلازما في الوجود لذاتيهما ، من غــير أن يكـون لأحـدهما تقـدم على الآخر البتـة) [3]؟ ثم نقـول : قــولكم إنهما تلازما لكونهما معلــولي علة واحــدة : كلام ضعيف. وبيانه من وجهين : الأول : إن عندكم أن الواحد لا يصــدر عنه إلا الواحد ، وعلى هــذا التقــدير يمتنع كونهما معلـولي علة واحـدة (دفعة واحـدة) [4] ، بل يجب كـون أحــدهما واســطة بين العلة وبين الثــاني ، وحينئذ يرتفع القول بكون أحدهما علة للثاني من بعض الوجوه.

الثـاني : إنكم زعمتم بـأن الصـورة شـريكة للعلة في المؤثرية [5] ، ولا معنى لهذا الشـريك ، إلا ما يكـون جـزء العلة ، والدليل الذي ذكرتم في إبطال كـون الصـورة علة للهيـولى قـائم بعينه في إبطـال كـون الصـورة جـزء لعلة الهيولى وهذا تمام القول في هذا الباب.

الحجة الثانية للفلاســفة في إثبــات كــون الأجسام ممكنة الوجود لذواتها :

قــالوا : كل جسم فــإن وجــوده غــير ماهيته وكل ما وجوده غير ماهيته ، فهو ممكن

---
(1) من (ز).
(2) من (ز).
(3) من (ز).
(4) من (ز).
(5) للعلة المؤثرة (ز).

الوجود لذاته ، ينتج : فكل جسم ممكن الوجـود لذاتـه. أما الصغرى : وهي قولنا : كل جسم، فإن وجوده غـير ماهيته ، فالكلام المستقصى فيه ، قد سبق في باب الوجـود وأما الكـبرى : وهي أن كل ما وجـوده غـير ماهيته فهو ممكن الوجود لذاته ، فالدليل عليه أن ذلك الوجود ، إما أن يكون غنيا عن تلك الماهية ، وإما أن يكـون محتاجا إليها ، فـإن كـان الأول لـزم أن لا يكـون ذلك الوجـود عارضا لتلك الماهية (بل يكـون وجـودا قائما بنفسه ، لا تعلق له بتلك الماهية ، لكنا فرضنا أن ذلك الوجود عارض لتلك الماهية)[1] وإن كـان الثـاني فنقـول: كل ما كـان محتاجا إلى الغـير فهو ممكن لذاته (وكل ممكن لذاته)[2] لا بد له (من سبب)[3] ، وذلك السبب إما (تلك)[4] الماهية أو غيرها ، لا جائز أن يكـون السـبب هو تلك الماهية ، لأن كل علة فهي متقدمة بوجودها (على المعلـول ، فلو كـانت الماهية علة لوجـود نفسـها ، لكـانت تلك الماهية متقدمة بوجودهـا)[5] على وجود نفسـها ، وذلك محـال ، فبقي أن يكـون سـبب ذلك الوجـود شـيئا غـير تلك الماهية ، وكل ما كـان كـذلك فهو ممكن (الوجود)[6] لذاته (مفتقر في الوجود إلى غيره ، فيثبت أن كل جسم فوجـوده غـير ماهيته ، وثبت أن كل ما كان كذلك فهو ممكن الوجـود لذاتـه)[7] ، ينتج أن كل جسم فهو ممكن الوجـود لذاته واعلم أن الكلام في أنه هل يعقل أن تكـون ماهية الشـيء علة لوجـود نفسـه؟ سـيأتي بالاستقصـاء[8] في بـاب : إن وجـود الله ، هل هو نفس ماهيته أم لا؟

الحجة الثالثة في بيـان أن الأجسـام ممكنة الوجـود لـذواتها : إن واجب الوجـود يجب أن يكـون واحـدا ، والأجسـام ليست واحـدة ، فـواجب الوجـود لا يمكن أن يكـون جسـما ، فالجسم لا يمكن أن يكـون واجب الوجـود (لذاته ، أما بيان أن واجب الوجود يمتنع أن يكون أكثر من واحد ، فالدليل عليه سيأتي في

(1) من (ز).
(2) من (س).
(3) من (س).
(4) من (ز).
(5) من (ز).
(6) من (س).
(7) من (ز).
(8) بالتفصيل (س).

باب إثبات أن واجب الوجود) [1] لذاته واحد ، وأما بيـان أن الأجسام ليست واحدة بل كثيرة ، فهـذا أمر مشـاهد ، فلا حاجة في إثباته إلى الحجـــة. واعلم أن المبــاحث على الـدليل المـذكور ، في أن واجب الوجـود يمتنع أن يكـون أكثر من واحد كثيرة ، وهي مـذكورة في موضـعها (اللائق بها) [2].

الحجة الرابعة في بيـان أن الأجسـام ممكنة الوجـود لذواتها : إن الأجسام متساوية في الجسمية ، ومتباينة في التعين ، وما به المشاركة غير ما به الممـايزة ، وكل واحد منها مركب من الجسيمة التي بها يشارك سائر الأجسام ، ومن التعين الذي به يمتاز عن سائر الأجسام. إذا ثبت هذا فنقول : إما أن تكون الجسمية مستلزمة لـذلك التعـيين ، وإما أن يكون ذلك التعين مسـتلزما للجسـمية ، وإما أن لا يكون كل واحد منهما مسـتلزما للآخـر. والأول باطل ، وإلا لزم أن يكون كل جسم موصـوفا بـذلك التعـيين ، فيكـون كل جسم ذلك المعين ، هـذا خلـف. والثـاني أيضا باطل ، وذلك لأن تعين ذلك الجسم نعت من نعوته ، وصـــفة من صفاته ، ونعت الشـيء يفتقر إلى ذلك الشـيء ، والمفتقر إلى الشــيء لا يكـون علة له ، فثبت أنه لا الجســمية علة لــذلك التعين ، ولا ذلك التعين علة للجســمية ، ولما بطل هذان القسمان وجب أن يكون اجتماع (هذين) [3] القيـدين معلول علة منفصلة ، وإذا كان (كذلك) [4] وجب أن يكــون كل جسم معين معلولا لعلة منفصلة ، وكل ما كـان كـذلك فهو ممكن لذاته واعلم أن هـــذه الحجة ، مبينة على أن التعين مفهوم ثبوتي ، والكلام فيه قد تقدم في هذا الباب.

الحجة الخامسة في إثبات أن الأجسام ممكنة لذواتها : أن نقـول : إن كل متحـيز [5] منقسم بالـدلائل المـذكورة في مسـألة نفي الجـزء الـذي لا يتجـزأ ، وكل منقسم فهو مــركب ، وكل مــركب فهو ممكن الوجــود لذاته بالــدليل الذي سبق

---

(1) م (ز).
(2) من (ز).
(3) أن يكون (س).
(4) من (ز).
(5) متحرك (س).

ذكره مرارا ، ينتج أن كل جسم ممكن (الوجـود) [1] لذاته ، وفي كل واحد من هـذه المقـدمات (الثلاثـة) [2] مبـاحث عميقة.

الحجة السادسة في [3]— إثبـات أن الأجسـام ممكنة الوجود لـذواتها : أن نقـول : لا شك أن ماهيـات الأجسـام قابلة للصفات والأعراض ، فهـذه الماهيـات مقتضـية لهـذا القبول ، فلو كـانت مقتضـية لوجـوب الوجـود أيضا ، لـزم كون تلك الماهيات مقتضية لأمرين :

أحدهما : قبـول الصـفات. والثـاني : وجـوب الوجـود. وهـذا محـال لما ثبت أن الواحد لا يصـدر عنه إلا الواحد ، وهذا الدليل مبني على أن القبول صفة وجودية (وعلى أن الوجوب صفة وجودية) [4] وعلى أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد.

الحجة السابعة (في بيان أن الأجسـام ممكنة الوجـود لـذواتها : أن تقـول) : [5] كل جسم فإنه يمتنع خلـوه عن نقص [6] في الأعـراض ، وهي المقـادير ، والحصـول في الأحيـاز ، والمقتضى لحصـول هـذه الأعـراض ليست هي الجسمية ، وإلا لزم مسـاواة (الجسـمية) [7] للأجسـام في هذه الصفات ، فالمقتضى لها غير ذواتها. فنقول : الجسم ممتنع الخلو عن هـذه الصـفات ، وحصـول هـذه الصـفات متوقف على الغـير ، فالجسم ممتنع الخلو عما يفتقر إلى السبب المنفصل ، وما كان كذلك كان مفتقـرا إلى سـبب منفصل ، فيكون ممكنا لذاته. فهذا مجمـوع الطـرق الـتي يقدر الفيلسوف على التمسك بها في إثبـات أن الأجسـام ممكنة الوجود لذواتها.

---

(1) من (س).
(2) من (س).
(3) في بيان (س).
(4) من (ز).
(5) من (س).
(6) عن بعض الأعراض (س).
(7) من (س).

الحجة الثامنة وهي طريقة المتكلمين : وذلك أنهم يقيمون الأدلة على أن الأجسام محدثة. ثم يقولـون : وكل محدث فإنه ممكن الوجود لذاته. فهذه جملة الوجوه الـتي يمكن الرجوع إليها في إثبات كون الأجسام ممكنة الوجود لذواتها [وهاهنا آخر الكلام في شـرح إثبـات العلم بـواجب الوجود ، بالاستدلال بإمكان الذوات ، والله ولي التوفيق][1].

(1) من (ز).

الفصل الخامس عشر

في

إثبات إله العالم عزوجل بناء على التمسك بامكان الصفات

اعلم : أن مدار هـذا الـدليل على إثبـات أن الأجسـام متسـاوية في تمـام ماهياتها [1] ، وهـذا مطلـوب صـعب الإلزام [2]. فإن لقائل أن يقول : كما أن الصفات متساوية في كونها صـــــــــفات ، ثم إنها مختلفة بحسب ماهياتها المخصوصة ، مثل كونها سـوادا وبياضا وحلاوة وحموضة ، فكـذلك لا يبعد كـون الأجسـام [متسـاوية] [3] في عمـوم الحجمية والتحـيز ، ثم إنها تكـون مختلفة بحسب ماهياتها المخصوصة ، فجســمية النــار مخالفة لجســمية الأرض ، وجســمية كل واحد منهما مخالفة لجســمية الفلك ، وإذا كان هذا الاحتمال قائما ، فإنه يلـزم اسـتواء الأجسـام في عمـــوم الجســمية اســتواؤها في ماهياتها المخصوصة ، والذي يقوي هذا السؤال : أن المقادير من باب الأعـراض [عند الفلاسـفة] [4] ، والجسم عبـارة عن الـذات القابلة لهذه المقـادير. وإذا ظهر هـذا فنقـول : حصل هاهنا أمـور ثلاثة : المقبــول وهو المقــدار ، وكــون ذات الجسم قابلة لـذلك المقـدار ، وهـذه القابلية نسـبة مخصوصة بين ذات القابل وبين هــذا المقــدار ، وتلك الــذات المحكــوم عليها بكونها قابلة لهذا المقـدار. فنقـول : أما المقـادير فلا شك أنها

---

(1) الماهية (س).
(2) المرام (س).
(3) من (س).
(4) من (س).

ماهيـات متسـاوية ، في كونها مقـادير ، وأما كـون ذوات الأجسام قابلة لهما. فهـذا أيضا معقـول مشـترك فيها بين الكل ، إلا أنه ثبت في علوم العقل أن الأشياء المختلفة لا يمتنع اشـتراكها في بعض اللـوازم ، فيمتنع كـون ذات الأجسـام مختلفة بحقائقها المخصوصة ، ومتباينة بماهياتها المعينة ، ومع ذلك فإنها تكون مشتركة في هـذه القابلية ، فثبت بهـذه [الدلالـة] [1] أنه لا يلـزم تسـاوي في الأجسـام في القبـول الـذي هو الحجمية والمقـدار ، وفي كونها بأسـرها قابلة له ، وكـون ذواتها المعينة وحقائقها المخصوصة متسـاوية. إذا عـرفت هـذا فنقـول : المعلـوم عندنا من الجسم أنه شيء يلزمه قبـول المقـادير الثلاثة ، فأما أن ذلك بحسب [ماهيته المخصوصة] [2] ما هو؟ فغـير معلوم عندنا ، وإن لم يكن معلوما عندنا لم نقـدر على أن نحكم بمقتضى الفطرة الأصـلية بكونها متماثلة ومختلفـة. فيثبت بهـذا البيـان : ان إثبـات كـون الجسم متماثل في تمام حقائقه المخصوصة ، أمر في غاية الصـعوبة. والـذي حصـلناه في هـذا البـاب : أن نقـول : لا شك أن الأجسـام متساوية في طبيعة الحجمية والمقـدار ، وهـذا القـدر أمر معلوم [3] بالبديهة ، ثم نقـول : هـذه الأجسـام الـتي علمنا كونها متسـاوية في طبيعة الحجمية نعلم أيضا من حالها كـون كل واحد منها مغـاير للآخر ، ومخالفا له في تعينه الشخصي ، وهـذا أيضا معلـوم. ثم نقـول : هـذه الأشـياء المتساوية في الحجمية ، المتباينة في التعين والتشخص ، إما أن تكون مختلفة بالماهية ، [أو لا تكـون. فـإن لم تكن مختلفة بالماهيـة] [4] فحينئذ يصح قولنا : إن الأجسـام متماثلة في تمام ماهياتها وحقائقهـا. وذلك هو المطلـوب. وأما إن قلنا : إنها مختلفة بالماهية ، فنقـول : فعلى هـذا التقـدير حصل الاسـتواء. بينهما في الحجمية ، والاختلاف في الحقيقة ، وما به المشـاركة غـير ما به المخالفة ، فوجب أن تكـون بحجميتها وبحيزها مغـايرة لتلك الحقـائق المخصوصة الـتي لأجلها حصل الاختلاف. فنقـول : فعلى هذا التقدير ينقسم ذلك إلى ثلاثة أقسـام ، لا مزيد عليها ، لأنه إما أن يقال:

---

(1) من (س).
(2) من (س).
(3) مغاير (س).
(4) من (س).

إن تلك الأمـور الـتي حصل بها الاختلاف : ذوات ، فتكـون الحجمية الـتي بها حصل الاشـتراك صـفات. وإما أن يقـال بـالعكس منه ، وهو : أن تكـون الحجمية الـتي بها حصل الاشتراك ذوات ، وتكـون الأمـور الـتي بها حصل الاختلاف صفات.

وإما أن يقـال : إن كل واحد من هـذين الاعتبـارين مباين عن الآخر ، لا صفة له ولا

موصـوف بـه. فهـذا تقسـيم صـحيح دائر بين النفي والإثبات. ثم نقـول : والقسم الأول باطل ، ولما بطل ذلك بقي الحق : إما الثـاني وإما الثـالث ، وعلى كلا التقـديرين فالمقصـود حاصل ، وإنما قلنا : إن القسم الأول باطل ، وذلك لأن الحجمية والمقـدار لا شك أنه حاصل في الحـيز والجهة ، لأنه لا معـنى للمقـدار ، إلا الأمر الممتد في الجهـات والأحيـاز ، فهـذه الحقيقة تكـون لا محالة حاصـلة في الأحياز (والجهات) [1] فإذا قلنا : إن هذه الحجمية صفة حالة في تلك الأشـياء الـتي بها حصل الاختلاف. فنقـول : تلك الأشـياء إما أن تكـون حاصـلة في الأحيـاز والجهـات ، وإما أن تكون كذلك ، والقسمان بـاطلان ، أما الأول فلأنه يلـزم منه التنـاقض ، وتقريـره : أنا إذا قلنا : الأجسـام متسـاوية في الحجمية وكـانت مختلفة باعتبـار آخـر. فالحجمية التي حصل بها (الاستواء تكون لا محالة مغـايرة لتلك الاعتبـارات الـتي حصل بهـا) [2] الاختلاف ، وإن كـان كذلك فتلك الاعتبـارات المتباينة للحجمية ، وتلك الحقـائق المغايرة لها ، وجب أن لا يكون لها [3] في حد ذاتها حجمية ولا تحيز البتة.

وإذا ثبت هـذا ، فنقـول : لو حكمنا بكونها حاصـلة في الأحيـاز والجهـات ، فحينئذ يكـون لها امتـدادات في تلك الأحياز ، وفي تلك الجهات ، فيلزم أن يقال : الشيء الذي ليس له في حد ذاته امتـداد وحجمية ، يكـون له في حد ذاته امتداد وحجمية ، وذلك يـوجب الجمع بين النقيضـين ، وهو محال. وأما القسم

---

(1) من (ز).
(2) من (س).
(3) لا يكون لها (س).

الثـــاني : وهو أن يقـــال : إن تلك الأشـــياء مجـــردة عن الحصـول في الحـيز والجهة ، مـبرأة عن أن تكـون بحيث (يمكن أن [1]) يشار إليها بحسب الحس ، فنقول : إن هـذا الشـــيء يمتنع أن تكـــون الحجمية حالة فيه ، وذلك لأن الحجمية واجبة [2] الحصـول في الحـيز المعين وفي الجهة المعينة ، وذلك الشيء ممتنع الحصول في الحيز المعين ، والجهة المعينة ، وحلـول الشـيء الـذي يجب حصـوله في الحيز والجهة ، في الشيء الذي يمتنع حصـوله في الحـيز والجهة : معلوم الامتناع في بديهة العقل. فيثبت بما ذكرنا : أنه لو كانت الحجمية حالة في تلك الحقـائق المخصوصة ، لكـانت تلك الحقـائق [المخصوصـة] [3] ، إما أن تكـون حاصـلة في الأحيـاز والجهـات ، وإما أن لا تكـون ، وثبت فسـاد كل واحد من هـذين القسـمين ، فيلـزم القطع بـأن القـول بـأن الحجمية تصـير حالة في محل : قـول فاسد ، ومذهب باطل.

وأما القسم الثاني : وهو أن يقال : الحجمية الـتي بها حصل الاشـــتراك : ذوات. والأحـــوال الـــتي بها حصل الاختلاف : صـفات. فهـذا يفيد مقصـودنا ، لأنه إذا كـانت الحجمية هي الذات القائمة بالنفس ، وقد ثبت أن الأحجام والمقـادير متشـاركة في هـذه الماهية ، فحينئذ تكـون الـذوات متسـاوية في تمـام حقائقها ، وإذا كـان كـذلك ، امتنع كونها مســتلزمة للصـــفات المختلفة والنعـــوت المتضادة ، لأن الأشـياء المتسـاوية يمتنع أن يلزمها لـوازم مختلفة. بل يجب أن يقال : كل صفة صح حصـولها لجسم ، فإنه يصح حصـولها في سـائر الأجسـام ، وكل صـفة خلا عنها جسم ، فإنه يصح خلو سائر الأجسام عنها ، وإذا كان كـذلك فجسم الفلك يصح أن تـزول عنه الصـفات الـتي باعتبارها صار الفلك فلكا ، وتحصل فيه الصـفة الأرضـية ، وجسم الأرض يصح أن تـزول عنه الصـفة الـتي باعتبارها كـــان أرضا ، وتحصل فيه الصـــفة الفلكية ، وذلك هو المطلوب.

وأما القسم الثـــالث : وهو أن يقـــال : كل واحد من هذين الاعتبارين مباين عن الآخر ، لا صفة له ولا موصوف به ، فنقول : هذا باطل ، وبتقدير

(1) من (س).
(2) وجب لها (ز).
(3) من (س).

أن يكـون حقا فالمقصـود حاصـل. أما أنه باطل فلأنا نعلم بالضـرورة حصـول المخالفة بين جسم النـار وبين جسم الأرض ، في الأحـوال والصـفات ، فـالقول بـأن الجسـمية الـتي بها الاشـتراك ، وهـذه الصـفات الـتي بها الاختلاف. موجودان متباينان لا تعلق لأحدهما بالآخر لا بكونه صفة له ، ولا بكونه موصـوفا به : هو مكـابرة. وأما أن بتقـدير أن يكـــون حقا [1] فالمقصـــود حاصل ، وذلك لأن على هـــذا التقدير تكون الحجميـات ذوات قائمة بأنفسـها ، متسـاوية في تمام ماهياتها ، ومتى كان الأمر كذلك ، وجب أن يصح على كل واحد منها كل ما صح على الآخـر. فهـذا برهـان قوي ظاهر في أن الأجسام متماثلة في تمام الماهية.

واحتج القـائلون : بـأن الأجســام لا يمكن أن تكــون متماثلة في تمام الماهية بوجوه :

الأول : إن الأجسام لو كانت متماثلة في تمام الماهية ، لكان تغير كل واحد منها زائدا عليه ، وهذا محال ، فذاك محال. بيـان الشـرطية : أن الأجسـام لما كـانت متسـاوية في الجسمية ، وكـانت مختلفة في التعين ، فمن المعلـوم أن ما به المشـــاركة غـــير ما به المباينة ، فيلـــزم كـــون التعينـات مغـايرة لتلك الـذوات. وبيـان أن القـول ، بـأن التعين زائد على الذات باطل : أن التعينـات مشـتركة في كونها تعينات ، ويمتـاز كل واحد منها عن الآخر بكـون ذلك التعين. فيلــــــزم أن يحصل للتعين تعين آخر ، ويلــــــزم التسلسل ، وهو محـال ، فيثبت أنا لو قلنا : بـأن الأجسـام متماثلة [في تمام] [2] الماهية ، فإنه يلزمنا هـذا المحـال ، أما إذا لم نقل بهذا القول لا يلزمنا هذا المحال ، لأنا نقول : إن تعين كل جسم عبارة عن حقيقته المخصوصة ، وتلك الحقيقة بتمام ماهيتها مغايرة للحقيقة الأخـرى ، فلا يلـزم كون التعين زائدا على الذات.

الشـبهة الثانية : قـالوا : لو كـانت الأجسـام متسـاوية في الجســـمية. ولا شك أنها مختلفة بحسب ما لكل واحد منها من التعين ، فحينئذ يلـــزم أن يكـــون تعين كل واحد منها زائـــدا على ذاته المخصوصـــة. وإذا كـــان كـــذلك فاختصـاص كل واحد بتعينه المعين ، إما أن يكـون لا لأمر وهو محال ـ لأن الممكن لا يستغني عن

---

(1) وأما أن لا يكون حقا (ز).
(2) من (ز).

المـرجح ــ أو لذاته ، وهو محـال ، لأن الجسـمية مشـترك فيها بين الكل ، والتعين المعين غير مشــترك فيه ، وما به الاشـــــتراك لا يكــــون علة لما به الاختلاف ، أو للفاعل المبــاين وهو محــال. لأن الأجســام لما كــانت بأســرها متساوية في الماهية المسماة بالجسمية ، كـان اختصـاص بعضها بقبول ذلك الأثر الخاص من الفاعل المباين حصـولا لأحد طـرفي الممكن [1] لا لمـرجح ، فلم يبق إلا أن يكـون ذلك بسـبب القابل وهو أن ذلك القابل [كـان قبل حصـول هذا التعين موصوفا بأحوال مخصوصة ، لأجلها استعد ذلك القابل] [2] لقبول هـذا الأثر الخـاص ، وعلى هـذا التقـدير ، فالأشــياء المتســاوية في تمــام الماهية ، يمتنع حصــول التغاير فيها لا بسبب القابل. فيثبت أن الأجســام لو كـانت متساوية في تمام الماهية ، لما كانت ذوات قائمة بأنفسها ، بل كـانت صـفات حالة في القوابل ، والمحـال. وأنتم قد دللتم على أن كـون الجسم حـالا في المحل أمر محـال ، فيثبت أن الأجسام يمتنع كونها متساوية في تمام الماهية.

الشـبهة الثالثة : لو كـانت الأجســام متســاوية [3] في الجسمية ، لكان اختصاص كل منها بصـفته المعينة رجحانا لأحد طرفي الممكن على الآخر لا لمـرجح ، لأن المقتضى لحصــول تلك الصــفة لا يمكن أن يكــون ذاتا ، لأن ســائر الــذوات مســاوية [4] لذاته في تمــام الماهية مع أن هــذه الــذوات مختلفة في هــذه الصــفات ، ولا يمكن أن يكــون المقتضى لتلك الصــــفة المعينة [5] قــــوة حالة في ذلك الجسم ، لأن الكلام في اختصـاص ذلك الجسم [6] ، بتلك القوة ، كـالكلام في اختصاصه بـذلك العـرض ، فـإن كـان ذلك لقوة [7] أخرى لـزم التسلسل ، وهو محـال. ولا يمكن أن يكون للفاعل المباين [8] لأن الذوات لما كانت متساوية في تمام الماهية ، امتنع كون بعضها أولى ببعض الصـفات بل كانت نسبة كل الذوات إلى كل الصـفات على السـوية ، فالقول بأن الفاعل المباين [9] خصص هذه

(1) لأحد الطرفين (س).
(2) من (ز).
(3) متماثلة في الماهية (س).
(4) متساوية في تمام الماهية (س).
(5) المعتبر (س).
(6) تلك الجسمية (س).
(7) فإن كانت تلك القوة (ز).
(8) المتأثر (س).

(9) المتأثر (س).

الــذات بهــذه الصــفة دون ســائر الــذوات ، ودون ســائر الصــفات [يكــون] [1] رجحانا لأحد طــرفي الممكن على الآخر لا لمــرجح ، وهو محــال ، فيثبت أن القــول بتماثل الأجسام يفضي إلى هـذا المحـال. أما إذا قلنا : إنها ذوات مختلفة لذواتها ولحقائقها ، زال هذا الإشكال ، فكـان هـذا القول أولى.

والجواب عن الشبهة : أن نقول : لم لا يجوز أن يقال [ماهية الجســـــم] [2] وماهية التعين ، إذا اتصل كل واحد منهما بــالآخر ، صــار كل واحد منهما علة لتعين الآخــر؟ وبهذا الطريق ينقطع التسلسل.

والجواب عن الشـبهة الثانية : أن نقـول : إن التعين ، وإن كان قيدا زائدا لكن لم لا يجوز أن يكون قيدا عــدميا؟ وعلى هذا التقدير يستغنى عن العلة.

والجواب عن الشبهة الثالثة : إن الفلاسـفة يقولـون : كل حالة حاصلة في محل [3] فهي مسـبوقة بحصـول حالة أخـرى ، وبكـون الحالة السـابقة تـوجب اسـتعداد المـادة لقبول الحالة المتأخرة على التعين.

وأما المتكلمـون فـإنهم يقولـون : الفاعل المختـار لا يمتنع أن يخصص بعض الذوات ببعض الصـفات لا لمـرجح.

فهــــذا منتهى الكلام في هــــذا البــــاب [والله ولي النعم والإحسان] [4].

---

(1) من (ز).
(2) من (س).
(3) المحل فإنه (ز).
(4) من (ز).

الفصل السادس عشر

في

بيان كيفيّة الاستدلال بإمكان الصفات

على وجود الإله القادر

وتقرير هذه الطريقة أن يقال : الأجسام متساوية في الجسـمية ومختلفة في الكيفيـات والأحيـاز ، والمقـادير ، فاختصـــاص كل واحد منها بحالته المعينة ، (وصـــفته المعينة) [1] إما أن يكون لأمر ، أو لا لأمر.

والقسم الثـــاني باطل ، لأن الأجســـام لما كـــانت متســـاوية في تمـــام الماهية ، فكل ما صح على بعضـــها وجب أن يصح على البــاقي ، لما ثبت أن المتمــاثلات في تمــام الماهية ، يجب كونها متســاوية في قابلية الصــفات والأعـــراض ، ولما ثبت اســـتواء الكل في القبـــول ، فلو اختص كل واحد منها بصـفته المعينة دون البـاقي لا لأمر ، لـــزم وقـــوع الممكن لا لمـــرجح ، وهو محـــال ، وقد ثبت فســـاده. ولما ثبت فســـاد هـــذا القسم وجب أن يكـــون اختصاص كل جسم بصفته المعينة بسبب. فنقول :

وذلك السبب أن يكـون [2] شـيئا حـالا في الجسم ، أو شيئا يكون محلا له ، أو شيئا لا يكون حـالا فيه ولا محلا له ، وهذا القسم الثالث ينقسم إلى ثلاثة أقسام : لأنه إما أن يكون جسما ، أو جسمانيا ، أو لا (يكون) [3] جسما ولا

---

(1) من (س).
(2) فلو كان (س).
(3) من (ز).

جسمانيا ، فهذه بأسرها سوى القسم الأخير باطلـة. فبقي أن يكون الحق هو هذا القسم.

وأما القسم الأول : وهو أن يقـــــــــال : المقتضى (لحصول) [1] هذه الصفات قوى حالّة في هـذه الأجسـام : فنقول : هذا محـال. لأن الأجسـام كما أنها بعد تماثلها في ماهياتها قد اختلفت في الأعـــراض ، فكـــذلك قد اختلفت في القوى الموجبة لتلك الأعراض وذلك يـوجب أن تكـون تلك القوى (موجبة) [2] لقوى أخـرى إلى غـير النهايـة. وهو محال.

وأما القسم الثاني : وهو أن يقـال : المـوجب : لهـذه الصــفات المختلفة مــواد الأجسـام وقوابلها ، فهــذا أيضا محال. لأنا أقمنا البرهان اليقيني على أن الجسم يمتنع أن يكون حالا في محل ، وحاصلا في قابل.

والقسم الثـــالث : وهو أن يقـــال : المقتضى لهـــذه الصــفات جسم آخر مبــاين. فهـذا أيضا محــال. لأن هــذا الجسم يكـــون لا محالة مخصوصا بالصــفات الــتي لأجلها صــار مـؤثرا في سـائر الأجسـام ومـدبرا لها ، والتقسـيم الأول يعود في سبب اختصاص ذلك الجسم بتلك الصفات.

والقسم الرابع : وهو أن يقـــال : المقتضى لحصـــول هذه الصـفات في هـذه الأجسـام صـفات أخـرى حالة في الأجسام الأخر [3] ، فهذا : أيضا باطل لعين الدليل المذكور ، ولما بطل القـــول بهـــذه الأقســـام ، ثبت أن الحق هو القسم الثاني ، وهو أن اختصاص كل جسم بصفته المعينة ، إنما كان لأجل موجود مباين ، ليس بجسم ولا جسماني.

ثم قال المتكلمون في هذا المقـام [4]–: ذلك المـؤثر ، إما أن يكـــون موجبا بالـــذات أو فـــاعلا بالاختيـــار ، والأول باطل ، لأن ذلك الموجود لما لم يكن جسما

---

(1) من (س).
(2) من (س).
(3) أجسام أخرى (س).
(4) المعنى (س).

، ولا جسـمانيا كـانت نسـبة حقيقته إلى جميع الأجسـام نسبة واحدة ، ولما كانت الأجسـام بأسـرها متسـاوية (في تمـام الماهية كـانت بأسـرها متسـاوية) [1] في قبـول الأثر عن ذلك المبـاين (وإذا كـان الأمر كـذلك كـان قبـول كل واحد من تلك الأجسـام ، لأثر خـاص من ذلك المبـاين) [2] المفـــارق [3] رجحانا لأحد طـــرفي الممكن على الآخر لا لمرجح ، وهو محال ، ولما بطلت [4] هذه الأقسـام ، ثبت : أن إله العـالم موجـود ، ليس بجسم ولا بجسـماني ، وأنه فاعل مختار وليس موجبا بالـذات. فهـذا تمـام تقرير هـذه الحجة. (واعلم أن مدار هذه الحجـة) [5] على إثبـات تماثل الأجسام ، وقد أحكمنا القول فيـه. وهـذه المقدمة مقدمة شـــريفة عظيمة المنفعة في أصـــول الـــدين ، وذلك لأن المتكلمين يفرعون عليها القـول بالإله ، والقـول بـالنبوة ، والقول بأحوال الآخرة ، والقيامة فأما إثبات الإله المختــار فالوجه فيه ما ذكرناه ، وأما في إثبات النبوات ، فلأن هذه المقدمة تدل على أن انخراق العــادات أمر ممكن ، وذلك يدل على إمكان المعجزات ، وأما في إثبـات القيامة فلأن هذه المقدمة تدل على أن تحريك السـموات أمر ممكن ، وتكـــوير الشـــمس والقمر أمر ممكن ، وكل ما ورد به القرآن في أحوال القيامة ، فإنه ممكن. فهذا تمــام الكلام في تقرير هذه الطريقة. واعلم أنه بالبيان الـذي ذكرنـاه ، يظهر أن تركيب العالم الأعلى والأسـفل يـدل على وجـود إله قادر على ذلك التركيب ، إلا أنه تبقى مطالب كثــيرة ، لا يفي بإثباتها هذا البرهان.

فـالمطلب الأول : هـذا الـدليل لا يـدل على حـدوث ذوات الأجسـام ، ولا على إمكـان ذواتهـا. فـإن لقائل أن يقول : إن هذه الأجسام واجبة الوجود لـذواتها ، إلا أن إله العالم قادر على تركيب العالم الأعلى ، والأسفل منه.

والمطلب الثاني : إن هذا الدليل لا يـدل على أن ذلك المدبر [6] المركب

---

(1) من (س).
(2) من (ز).
(3) المقارب (س).
(4) بطل هذا القسم (س).
(5) من (س).
(6) المؤثر (س).

لهذا العـالم واجب الوجـود لذاته ، بل يبقى [1] احتمـال أنه ممكن الوجود لذاته ، فمن أراد إثبات واجب الوجـود لذاته ، وجب عليه أن يقيم [2] الـــدليل على أن ممكن الوجـــود حال بقائه يحتاج إلى المؤثر ، ثم يقيم الـدليل على بطلان الدور والتسلسل ، وحينئذ يحصل له القطع بوجود موجـود واجب الوجود لذاته.

والمطلب الثـالث : إن هـذا الـدليل لا يـدل على أن واجب الوجود لذاته قادر مختـار فـإن لقائل أن يقـول : لم لا يجوز أن يقال : هذا الموجود الذي تولى إمكـان تـركيب هـذا العـالم وتأليفه ، موجـود ممكن الوجـود لذاته ، وهو معلول موجود واجب الوجود لذاته ، وذلك الـواجب أوجب هـذا الفاعل المختـار إيجابا بالـذات؟ وعلى هـذا التقـدير ، فهذا الدليل لا يفيد كون المبدأ الأول فـاعلا مختـارا. فهـذه جملة ما يجب التنبيه عليه في معرفة هـذا الـدليل ، والله أعلم.

فإن قيل : السؤال على الدليل الذي ذكرتم من وجوه :

الأول : لم قلتم : إن الـذوات الجسـمانية متسـاوية بأسرها في قبول الصفات؟ قوله : «المتساويات في تمام الماهية يجب اسـتواؤها في قابلية الصـفات» قلنا : هـذا ممنـوع : وبيانه : أن بتقـدير أن تكـون الأجسـام بأسـرها متسـاوية في الجسـمية ، فإنه يجب كـون كل واحد منها ممتـــازا عن الآخر بتعينه وبتشخصه ، ضـــرورة أن ما به المغايرة مغاير لما به المشاركة ، وإذا كان كـذلك لم يبعد أن يكون ذلك القيد الزائد ، أعني التعين الخـاص ، معتـبرا في المقتضى من أحد الجـانبين ، وكـان مانعا من الجـانب الآخر ، وإذا كـان الأمر كـذلك لم يلـزم من الاسـتواء في تمام الماهية (حصول) [3] الاستواء في القابلية.

الســـؤال الثـــاني : إن الـــذي ذكرتمـــوه من أن المتسـاويات في تمـام الماهية يجب اسـتواؤها في كل اللوازم (منقوض) [4] بصور كثيرة :

---

(1) يقرع (س).
(2) يقدم (س).
(3) من (ز).
(4) من (ز).

أحـــدها : أن الشـــيء في الزمـــان الأول من أزمنة وجوده ، واجب الاتصاف بكونه حادثا [1] ، وممتنع الاتصاف بكونه باقيا [2] (وفي الزمان الثاني من أزمنة وجوده ينقلب الأمر فيصـير واجب الاتصـاف بكونه حادثـا) [3] ومعلـوم أن التفاوت بين الشيء الـواجب بحسب حصـوله في زمـانين مختلفين ، أقل من التفـــــاوت الحاصل بين الشــــيئين المتغايرين ، فإذا كان التفاوت القليل الحاصل في الشيء الواحد بسـبب حصـوله في وقـتين ، قد يصـير مانعا من الاسـتواء في كل الأحكـام. فهـذا التفـاوت الكبـير ، أولى بكونه مانعا من وجوب الاستواء في كل الأحكام.

وثانيها : إنكم قد دللتم على أن مســمى الوجــود في حق واجب الوجود لذاته ، وفي حق ممكن الوجــود لذاته ، مفهوم واحد. أعـني من حيث أنه مسـمى الوجـود (ثم إن وجود) [4] واجب الوجـود لذاته ، ممتنع الحصـول في ذوات الممكنـات ، ووجـود الممكنـات ممتنع الحصـول في ذات واجب الوجود لذاته (فهذان الوجودان متساويان في تمـام الماهية ، مع أنهما مختلفان في بعض اللوازم ، وهو الــذي ذكرناه) [5].

وثالثها : إن الذوات ، والماهيات ، والحقائق متسـاوية في كونها ذوات [6] في حقـائق وماهيـات. ثم إن كل واحد منها اختص بالصفة التي باعتبارها امتاز عن سائر الحقائق والماهيات اختصاصا على سبيل اللزوم.

ورابعها : الحيوانية الـــتي في الإنســـان مســـاوية للحيوانية الــتي في الفــرس من حيث إنها حيوانية ، فلو كان ما ذكرتموه صـحيحا ، فحينئذ يلـزمكم صـحة أن تبقى حيوانية الفــرس بعينها مع زوال الفرســية عنها وتبــدلها بالإنسانية ، وكذلك

---

(1) باقيا (س).
(2) حادثا (س).
(3) من (ز).
(4) من (س).
(5) من (ز).
(6) ذواتا وحقائق (س).

القـــول في حيوانية الإنســـان ، وأيضا اللونية الـــتي في السـواد مسـاوية للونية الـتي في البيـاض ، فيلـزمكم أن تحكمـوا بجـواز بقـاء اللونية الـتي في السـواد مع زوال السوادية عنها ، وتبدلها بالبياضية ، ومعلـوم أن ذلك باطل لا يقول به أحد.

وخامسها : وهو أن الأجسام حال حدوثها (مقدورة) [1] وحال بقائها غـير مقـدورة لأن تحصـيل الحاصل محـال مع أن الجسم الحادث مساو للجسم الباقي. فهـذه نقـوض لا بدّ من الجواب عنها ليتم دليلكم.

السؤال الثـالث : لم لا يجـوز أن يقـال : إن كل جسم إنما اختص بالصـــــفة المعينة لأنه حصل في ذلك الجسم قوة وطبيعة ، أوجبت ذلك العرض.

قوله : «السؤال عائد في اختصاص ذلك الجسم بتلك الطبيعة فيلــزم التسلســل» قلنا : يلــزم التسلســل. فلم قلتم : إنه محال؟ والذي يدل على جوازه وجوه :

الأول : إن الواحد نصف الاثـــنين ، وثلث الثلاثة ، وربع الأربعة ، وهكذا إلى غير النهاية.

الثـاني : إن الصـفات الاضـافية ، قد ثبت بالـدليل أنها موجودات حاصلة في الأعيان ، ثم إنها من قبيل الأعـراض ، وكـون حصـولها في محالها إضـافات مغـايرة لـذواتها ، وذلك يوجب التسلسل.

الثالث : إنا بينا أنه تعالى (عـالم) [2] بالمعلومـات [3] ، وعالم بكونه (عالما بهـا) [4] ، وكـذلك في الدرجة الثالثة والرابعة إلى ما لا نهاية له ، وذلك غير التسلسل.

السـؤال الرابع : لم لا يجـوز أن يكـون اختصـاص كل جزء بصفته المعينة ،

---

(1) من (ز) وفي (ض) معدودة.
(2) من (ز).
(3) بالمعلوم (ت).
(4) من (س).

لأجل مــادة ذلك الجســم؟ (قوله : «الجســم) [1] يمتنع أن يكون حالا في محل» قلنا. الكلام في هذا البـاب ما تقـدم في مسألة الهيولى ، والصورة.

السؤال الخـامس : لم لا يجـوز أن يكـون المـؤثر في حصـول هـذه الصـفات المعينة في هـذه الـذوات المعينة موجبا بالــذات لا فــاعلا بالاختيــار؟ قوله : «نســبة ذلك الموجب إلى الكل واحدة ، فيمتنع حصول الرجحـان» قلنا : هـــذا أيضا بعينه لازم في الفاعل المختـــار ، فـــإن تلك القوابل إما أن تكون متساوية في قابلية الصفات من غير أن يكون لبعضها رجحان على البـاقي في قابلية (تلـك) [2] الصفات ، وإما أن يكون بعضـها أولى ببعض تلك الصـفات من بعض ، والثاني باطل لأن الأجسام متسـاوية في تمـام الماهية ، وكونها كذلك يمنع من الاختلاف في هذه الأولوية ، وإن جاز ذلك : فلم لا يجـوز اختلافها في سـائر الصـفات مع كونها متساوية في الماهية؟ ولما بطل هذا القسم [3] ، تعين الأول ، وإذا كان كذلك كـانت نسـبة الفاعل المختـار إلى كل تلك الأجسـام بالسـوية ونسـبة كل تلك الأجسـام إليه بالســوية ، وحينئذ يكــون تخصــيص ذلك الفاعل على بعض تلك الأجســــام ببعض تلك الصــــفات رجحانا لأحد طـرفى الممكن من غـير مـرجح ، وهو محـال. فيثبت أن الذي أوردتموه على الفلاسفة في القول بـالموجب ، وارد بعينه على القائلين بالمختار.

والجواب : قوله : «لم لا يجوز أن يكـون التعين جـزءا من المقتضى في أحد الجـانبين ، أو مانعا من القبـول في الجــانب الثــاني؟» قلنا : لأن التعين قيد عــدمي ، والقيد العدمي لا يكون داخلا في المقتضى. أو نقـول : إنه إما أن يكون عدميا أو ثبوتيا ، فإن كـان عـدميا ، فالسـؤال زائل ، وإن كان ثبوتيا عاد البحث في أنه : لم اختص هـذه الـذات بهذا التعيين ، والـذات الثانية بـالتعين الثـاني ، ولم يحصل الأمر بالعكس منه؟ وأما النّقوض فمدفوعة. وأما الحدوث

(1) من (ز).
(2) من (ز).
(3) هذين القسمين (س).

والبقاء فهما ليسا صفتين زائـدتين على الـذات ، ولو كـان الحدوث صفة زائدة ، لكانت حادثة ، فيكون حـدوثها زائـدا عليها. ولزم التسلسل.

وكذا القول في البقاء ، وأما (وجود) [1] واجب الوجـود ، ووجـــود ممكن الوجـــود. فهما وإن كانا متســـاويين في مجرد كونه وجودا ، إلا أن الاختلاف في اللوازم إنما حصل بسبب الماهية التي هي كالمحل لذلك الوجود ، فإن ماهية الحق ـ سبحانه ـ لما اقتضت ذلك الوجود، امتنع زوال ذلك الوجود عن تلك الماهية ، فهذا التفاوت إنما حصل بســبب الاختلاف في المحل والقابل. وأما هاهنا فقد دللنا على أن الجسم يمتنع أن يكون حالا في المحل [2] ، فظهر الفرق. قوله : «لم قلتم إن التسلسل باطـــل»؟ قلنا : لما ســـبق في الـدليل الأول. قوله : «الإشـكال الـذي أوردتمـوه في المـــوجب ، قـــائم بعينه في القـــادر» فنقـــول : الكلام المستقصى في الفـــرق بين المـــوجب وبين المختـــار ، سيجيء في مسألة القدم والحدوث (وهـذا آخر الكلام في تقرير هذا الدليل) [3].

---

(1) من (س).
(2) الممكن (س).
(3) التعليل (م).

الفصل السابع عشر

في

تعديد الدلائل المستنبطة من إمكان الصفات

اعلم أن العلمــاء تــارة اســتعملوا هــذه المقدمة في الأجـــــرام الفلكية (والكوكبية ، وأخــــرى في الأجـــــرام العنصرية.

أما القسم الأول : وهو اســـــتعمال هـــــذه المقدمة في الأجرام الفلكيـة) [1] : فتقريـره من وجوه :

الأول : إن كل فلك اختص بعـدد معين ، وثخن معين ، مع جــواز أن يكــون الحاصــل. إما أن يكــون أزيد منه ، أو أنقص منــه. مثاله : زعمــوا : أن ثخن فلك المــريخ أعظم من قطر فلك الشــمس بالكلية ، وأما ثخن الفلك الأعظم ، فغير معلوم.

الثــاني : إن كل فلك فإنه مــركب من الأجــزاء ، بنــاء على المقدمة الــتي قررناها في مســألة الجــوهر ، وهو أن كل ما يقبل القســـمة الوهمية يجب أن تكـــون الأجـــزاء حاصلة فيه ، قبل حصول ذلك الوهم. وإذا ثبت هذا فنقول : الجــزء الــداخل كــان يمكن وقوعه خارجا ، وبــالعكس ، فوقوع كل واحد منهما في حيزه الخاص ، أمر جائز.

الثــالث : إن الحركة والســكون يجــوز كل واحد منهما على كل واحد من

(1) من (ز).

الأجسام ، على سبيل البـدل ، فاختصـاص الجسم الفلكي بالحركة ، والجسم الأرضي بالسكون من الجائزات.

الرابع : إن كل حركة (قائمة) [1] يمكن وقوعها أسـرع مما وقع (وأبطأ مما وقـــع) [2] فـــذلك الحد المعين من السـرعة والبطء ، من الجـائزات ، وإنه إن تتحـرك كـرة الثوابت مرة واحـدة، تتحـرك كـرة الشـمس سـتة وثلاثين ألف مرة.

(وأعجب من هذا : أن الفلك الأعظم ، أعظم من تلك الثوابت ، بما لا يعلمه إلا الله تعالى ، ثم إن الفلك الأعظم على غاية عظمته ، يتحـرك كل يـوم مـرة واحـدة ، وتلك الثوابت لا تتمم دورية [إلا] في ستة وثلاثين ألف سنة) [3].

الخـــــامس : كل حركة قد وقعت متوجهة إلى جهة معينة ، دون سائر الجهات ، فتكون من الجائزات.

السادس : كل فلك يعرض ، فإنه يوجد فلك آخر ، إما أعلى منه ، أو أسفل منه ، وذلك في الحيز من الجائزات.

السـابع : اتصـاف الأجـرام الفلكية بالصـورة الفلكية ، واتصاف الأجرام العنصرية بالصـورة العنصـرية يكـون من الجائزات.

الثامن : أجـرام الأفلاك مخالفة لأجـرام الكـواكب في الصفات ، فتكون من الجائزات.

التاسع : حصـــول كل واحد من الكـــواكب في نقطة متعينة من الفلك ، يكون من الجائزات.

العاشر : اختصـاص كل كـوكب بكـون معين ، وطبيعة معينة ، من الجائزات.

---

(1) من (ز).
(2) من (ز).
(3) سقط (س). وإلا : زيادة.

الحـادي عشر : اختصـاص [1] كل بـرج بطبيعة معينة ، وأمر معين من الجائزات.

الثـاني عشر : ثبت بالـدليل وجـود خلاء لا نهاية له ، خارج العالم ، فوقـوع كـرة العـالم في الجـزء المعين من ذلك الخلاء ، دون سائر الأجزاء من الجائزات.

الثالث عشر : زعموا : أن كل كرة من كـرات الأفلاك فهو بسيط وهذا يوجب عليهم الإمكان من وجوه كثيرة :

أحـدها : أنه لما كـان جميع أجـزاء (تلـك) [2] الكـرة متساوية في الطبيعة والماهية ، كان[3] حصول النقرة التي حصل فيها الكـوكب في جـانب معين من ذلك الفلك دون سائر الجوانب ، من الجائزات.

وثانيها : لما كـانت طبـائع الكـرات بسـائط [4] كـانت طبيعة كل واحد من المتممين اللذين ينفصـلان عن الفلك المميل بسـبب انفصـال الفلك الخـارج المـركب عنه : طبيعة بسـيطة. مع أن أحد الجـانبين ، اختص بالرقة ، والجـانب الثـاني ، اختص بـالثخن. فيكـون ذلك من الجائزات.

وثالثها : إن طبيعة السطح الأعلى من كل فلك تكـون مساوية لطبيعة السـطح الأسـفل منه ، وكل ما جـاز على الشيء ، جاز على مثله.

إذا ثبت هـذا فنقـول : كما جـاز علي كـرة عطـارد أن تمـاس كـرة القمر [5] بمقعرها ، وجب أن يجـوز عليها أن تماسها بمحدبها ، ومتى ثبت هذا الجواز كان جواز الخـرق والتفرق ، والتمزق لازما [6].

ورابعها : زعمـوا أن فلك التـدوير مركـوز في ثخن الفلك الخارج عن

---

(1) ثبت أن اختصاص (س).
(2) من (ز).
(3) وكان (ز).
(4) تساقط (ز).
(5) العالم (س).
(6) من (ز ، س).

المركز ، كما يكـــون الفص في الخـــاتم ، وحينئذ يعـــود السؤال : إنه لم حصلت كـرة [1] التـدوير في ذلك الموضع دون ســائر المواضع مع أن جميع الأجــزاء المفروضة في كرة الفلك متساوية في الطبيعة؟

واعلم أن الاستقصاء في شرح هـذه الأحـوال سـيأتي في باب الاستدلال على الصانع الحكيم بحـدوث الصـفات. فهذا هو الإشارة إلى معاقد الـدلائل المـأخوذة من أجـرام الأفلاك بحسب إمكان صفاتها.

وأما القسم الثاني : وهو الـدليل المـأخوذ من إمكـان صفات العناصر.

فنقول : كرة الأرض محفوفة بالماء ، والماء بـالهواء ، والهـواء بالنـار. فـاختلاف هـذه الأجـرام العنصـرية بهـذه الصفات وبهـذه الأحيـاز من الجـائزات ، فـوجب أن تكـون بتقــدير الفاعل المختــار. فــإن قيل : الســؤال على هــذا الدليل يجب أن يكـون مسـبوقا بمقدمة ، وهي أن للنـاس في وجود هذا العالم المحسوس قـولان : منهم من قـال : إن هذه السموات ، وهذه الكواكب ، وهذه العناصر قديمة بحسب ذواتها ، وبحسب أشكالها ، وترتيب أمكنتها. ومنهم من قــال : إنها محدثــة. أما القــائلون بــالقول الأول فهم فريقــان : منهم من يقــول : إنها واجبة الوجــود لــذواتها ، وهي غنية عن الســبب والمــؤثر ، ومنهم من يقــول : إنها ممكنة الوجود (بذواتها ، واجبة الوجود) [2] بسبب تأثير علة قديمة في وجودها ، وزعم هؤلاء : أن ذلك المؤثر مــوجب بالذات لا فاعل بالاختيار ، ويسمون ذلك المؤثر بأنه أثر [3] بعلة. وأما القائلون بأن هـذا العـالم المحسـوس محـدث ، فلهم قـــولان : منهم من يقـــول : إن هـــذا العـــالم (المحسـوس) [4] محـدث بحسب الـذات والصـفات فهـذه الـــذوات (المتمـــيزة) [5] محدثة ، وتـــركيب الســـموات والعناصر منها أيضا محـدث. وهـؤلاء هم أكـثر أهل الملل والنحل. ومنهم من

(1) كرة كرة (ز).
(2) من (س).
(3) أثبته (ز).
(4) من (س).
(5) من (ز).

يقــول : إن ذوات الأجســام قديمة ، أما التركيبــات فهي محدثة.

والقائلون بهذا القول أيضا. فريقـان : منهم من يقـول : إن تلك الأجــزاء كــانت في الأزل متحركة بــالطبع في الخلاء الــذي لا نهاية له ، ومنهم من يقــول : إنها كــانت ساكنة واقفة، أما القائلون بكونها متحركة فهم أصحاب [1] ديمقــراطيس ، زعمــوا : أن عنصر العـالم الجســماني له أجـزاء لا تتجـزأ بحسب الوقـوع ومتجزئة بحسب الـوهم ، وزعموا : أنها على صور الكرات ، والكــرة إذا وقعت على الخلاء المتساوي (المتشابه) [2] فإنه يمتنع بقاؤها ســاكنة ، لأنه لما كانت جميع الأحياز بالنسبة (إليه) [3] على التساوي كــان إبقــاؤه على الوضع الواحد رجحانا لأحد طــرفي الممكن على الآخر لا لمرجح ، وإذا ثبت هـذا ظهر أن تلك الأجزاء يجب كونها متحركة لذواتها حركات مضطربة غــير مناســبة ، ثم اتفق لتلك الأجــزاء (المضــطربة) [4] أن تصادمت على وجه خاص فيما بعد ، وتدافعت في حركاتها ، فالتوى البعض على البعض ، واعتمد البعض على البعض فتولد من تصادمها وتـدافعها ، والتـواء بعضـها على البعض هذه الأجرام الفلكيـة. وهـذا هو السـبب في تولد الأجـرام الفلكية. فما لم تقيموا الدلالة على بطلان هذا الاحتمــال ، لا يحصل مقصــودكم من إســناد تخليق هــذا العــالم إلى القادر الحكيم.

ولا يقــال : ولم حصل كل واحد من تلك الأجــزاء الكروية في حــيزه [5] المعين؟ لأنا كنا قد ذكرنا : أن كل واحد منها كـان متحركا من الأزل إلى الأبد ، فحصـول كل حالة لاحقة ، إنما كـان لأجل أن الحالة الســابقة ، أعــدت المادة لحصول تلك الحالة اللاحقة. فهذا تقرير قـولهم في كيفية تولد الأفلاك.

وأما كيفية تولد العناصر ، فقـالوا : إنه لمّا تولد جـرم الفلك بالطريق

---

(1) شيعة (س).
(2) من (ز).
(3) من (ز).
(4) من (ز).
(5) جزء معين (س).

المــذكور واســتدار. كــان باطنه مملــوءا من الأجســام ، والحركة موجبة للســــــخونة ، والفلك لأجل حركته القوية يوجب غاية السخونة واللطافة ، فيما يلاصقه من الأجسام ، ويوجب غاية البرودة والكثافة في الأجسـام الـتي تكـون في غاية البعد منه ، وهي الأجسـام الحاصـلة عند القـرب من المركز [1] فلهــذا الســـبب صـــار الجسم العنصـــري الممــاس لجــرم الفلك في غاية اللطافة والحــرارة ، وهو النار ، وصـار الجسم العنصـري الـذي (يكـون) [2] في غاية البعد من الفلك في غاية الكثافة والــبرودة ، وهو الأرض ، والجسم المتصل بالنار ، وهو الهواء لكونه شبيها بالنار مع أنه أقل لطافة من النـار ، والجسم المتصل بـالأرض ، هو الماء لكونه شـبيها بـالأرض في الكثافة والـبرودة ، مع أنه أقل كثافة وبردا من الأرض ، فهذا هو السـبب في تـرتيب هذه العناصر ، ثم لما استدارت الأفلاك بحركاتها المختلفة على هــــذه العناصر المختلفة ، اقتضت حركـــات الأفلاك تمــزيج بعض (أجــزاء) [3] هــذه العناصر ببعض ، فتولــدت المواليد الثلاثة من المعــادن والنباتــات [4] (والحيــوان) [5] فهذا تفصيل مذهب دميقـراطيس في هـذا البـاب. قـالوا : وما لم تبطلــوا بالــدليل فســاد هــذا الاحتمــال لم يحصل مقصودكم البتة من الاسـتدلال بـأحوال الأفلاك والعناصر ، على وجود الصانع (الحكيم) [6].

والجواب : أن أرسطاطاليس قد أبطل هذا القول من وجـوه [7] : أحـدها : إنه بين أنكـون الجسم متحركا لذاته محال ، وقد سبقت هذه على سبيل الاستقصاء (في العلم الطبيعي) [8] (وثانيها : إن هذا بناء على إثبات الخلاء خارج العالم وقد سبقت هذه أيضا على سبيل الاستقصاء ، ثالثها : إن هـذا بنـاء على أن هـذه الأجسـام المحسوسة مركبة من أجـزاء لا تتجـزأ وقد سـبقت هـذه المسـألة أيضا على ســبيل الاستقصــاء) [9]. ولما كــانت هــذه القواعد الثلاثة باطلة عند أرســطاطاليس ، لا جــرم حكم بفســاد هــذا المذهب. ورابعها : إن

(1) الحركة (ز).
(2) من (ز).
(3) من (ز).
(4) والنار (ز).
(5) من (ز).
(6) من (س).
(7) الأول (س).

(8) من (ز).
(9) من (ز).

بتقدير صحة هذه الأصول الثلاثة ، فإنه يجب أن لا تتحــرك تلك الأجـزاء البتـة. لأن الأجـزاء المعترضة في الخلاء ، إذا كـانت متشـابهة ، لم يكن بـأن تقتضي طبيعة ذلك الجـزء بـأن تنتقل إلى حـيز ، أولى من أن تنتقل إلى حـيز آخـر. ولما تسـاوت الانتقـالات وتعارضت وتـدافعت ، وجب في كل واحد من تلك الأجزاء ، أن يبقى في حيزه [1] المعين.

وأما المتكلمون : فقد أبطلوا هـذا المـذهب بنـاء على أن القـول بثبـوت حركـات لا أول لها محـال. ودلائلهم في هذا الباب مشهورة وسنذكرها في القدم والحـدوث. فهـذا هو الإشارة إلى القواعد الأصلية التي يتفرع [2] إبطال قول ديمقراطيس عليها.

ثم إن العلماء أبطلـوا ذلك القـول من وجـوه أخرى :

الأول : إن على تقدير الذي ذهب إليه ديمقــراطيس ، يكون حدوث الأفلاك (لأجل)[3] أسباب اتفاقية غريبة نـادرة ، وأما حـــدوث المواليد الثلاثة من المعـــادن والنبـــات والحيــوان فهو لأجل أشــياء طبيعية أصــلية جوهرية ، ولو كــان الأمر كــذلك ، لــوجب أن تكــون تركيبــات الأفلاك والكــواكب ، أقل شــرفا ، وأدون كمــالا ، من تركيبــات المواليد الثلاثة ، ولما دلّ الحس على فسـاد هـذا القـول ، ثبت فساد ذلك القول.

الثـاني : إن مقعر فلك القمر ، ومحـدب كـرة النـار ، أيضا : ســطح أملس. وإذا انزلق الأملس على الأملس لم يلزم من حركة إحداهما حركة الآخر ، وإذا ثبت هذا فنقول : إما أن يقال : إن الفلك لأجل حركته يسـخن جـدا ، فـإذا تسخن في ذاته ، صارت سخونته سببا (لسخونة) [4] جوهر [5] الجرم الملاصق له ، ولهذا السبب تحصل السـخونة في جوهر النار. وإما أن يقال : الفلك إذا استدار لزم

---

(1) مع جزء (س).
(2) تتفرع على قول ديمقراطي ، ثم ... الخ (س).
(3) من (ز).
(4) (ز).
(5) من (س).

من استدارته ، حركة استدارة كرة النــار وحركتها ، فلأجل شدة حركة كـرة النـار تسـخن وتصـير نـارا والأول باطل ، لما ثبت أن الأفلاك لا حارة ، ولا باردة. والثاني أيضا باطل لما ثبت أنه لا يلــزم من حركة كــرة الفلك ، حركة النــار التي في جوف الفلك.

الثالث : أن نقول : لو لزم من حركة الفلك أن ينقلب الجسم الملاصق له نــــارا ، لــــزم أيضا أن ينقلب الجسم الملاصق للنار نارا ، فعلى هذا التقدير يلزم من كون النـار ملاصقا للهـواء أن يصـير الهـواء نـارا ، ثم يلـزم من كـون (الملاصق للهواء أن يصير) [1] الماء نارا على هذا التقدير ، فيلــزم عند تمــادي الــدهور والأعصــار ، أن تنقلب كل العناصر نارا. ومعلوم أنه باطل (فهذا جملة الكلام في هذا الباب. والله أعلم بحقائق الأمور) [2].

---

(1) من (س).
(2) من (س).

الفصل الثامن عشر

في

إثبات العلم بوجود الإله ـ تعالى ـ بناء

على التمسك بحدوث الذوات

أعلم : أن جمهـــور المتكلمين ، لا يعولـــون ، إلا على هـــذا الطريـــق. وذلك لأنهم يقيمـــون الدلالة على كـــون الأجسام محدثة. وحينئذ يقولون : كل جسم محدث ، وكل محــــدث فله علة وصــــانع. ينتج : أن كل جسم فله فاعل وصانع.

ثم هـــذا الـــدليل إنما يتم إذا قلنا : وذلك الفاعل ، إن كان محـدثا ، لـزم التسلسل أو الـدور ، وإن كـان قـديما ، فهو واجب الوجود لذاتـه. وهو المطلـوب. فأما الكلام في إثبات حدوث الأجسام ، فسـيأتي على سـبيل الاستقصـاء. وأما الكلام في قولنا : كل محــــــــدث فلا بد له من فاعل وصانع. فموضعه هاهنا.

وهو : أن يقال : كل محدث فهو ممكن الوجود لذاته ، وكل ما كان ممكن الوجود لذاته ، فله فاعل وصـانع ، ينتج أن كل محــدث فله فاعـــل. وفي هـــذا الطريق يســـتدل بحـدوث الأجسـام على كونها ممكنة الوجـود ، ثم يسـتدل بامكانها هذا ، على افتقارهما الى الفاعل.

ونحن نـــذكر في هـــذا الفصل : كيفية تقرير [1] هـــذا الوجه فنقـــول : كل محـــدث فهو ممكن الوجـــود ، وكل ممكن الوجود فهو مفتقر إلى المؤثر وإنما قلنا : إن

(1) فموضـعه هاهنـا. وللنـاس فيه قـولان : أحـدهما : أن يقـال : كل محدث ... الخ (س).

كل محدث فهو ممكن الوجود (لذاتــه) [1] وذلك لأن كل ما كان محدثا فهو في الحال موجـود ، وقد كـان قبل وجـوده معدوما. ونقول : لو لم تكن حقيقته قابلة للوجود لما وجد في الحـال ، ولو لم تكن الحقيقة قابلة للعـدم ، لما كـانت معدومة في الماضـــي. فيثبت بما ذكرنا : أن كل ما كـــان محــدثا ، فــإن ماهيته قابلة للعــدم ، وقابلة للوجــود ، ولا معنى للممكن إلا ذلك فيثبت : أن كل محــدث فإنه ممكن الوجـود لذاته وأما بيـان أن كل ما كـان ممكنا لذاته فلا بد له من المؤثر : فلمّا مـرّ تقريـره في البرهـان الأول. فـإن قيل : لا نسـلم أن كل محـدث فإنه ممكن الوجـود لذاتـه. قوله : «إنه كـــان معــدوما ثم وجد ، وهــذا يــدل على أن حقيقته قابلة للعدم والوجود» قلنا : لم لا يجوز أن يقــال : إنه كـان واجب العـدم لذاته في الزمـان الأول ، ثم انقلب واجب الوجود لذاته في الزمان الثاني؟

والـذي يـدل على أن الـذي ذكرنـاه محتمل : وجوه :

الأول : إن العــرض عند كثــير من النــاس مســتحيل البقاء ، وإذا كان كذلك فوجـوده في الـوقت الأول جـائز ، ثم إن عدمه في الوقت الثاني واجب ، فإذا عقل أن يكون عدمه بعد وجوده عـدما واجبا لذاته ، بحيث يسـتحيل أن لا يصـير (معـدوما. فلم لا يجـوز أن يصـير وجـوده بعد عدمه واجبا لذاته ، بحيث يســــتحيل عقلا ، أن لا يصــــير) [2] موجودا؟

الثاني : وهو (أن هذا) [3] الآن الـذي هو آخر الماضي ، وأول المستقبل كما وجد ، يمتنع بقاؤه ، لأن الحاضر يمتنع أن يكون غير المستقبل فإذا هذا الآن الحاضر كان معدوما قبل حضوره ، ثم صار واجب الحدوث بعد أن كان معدوما ، وبعد حدوثه يمتنع بقــاؤه ، فصــار واجب العــدم ، بعد أن كان موجودا [4] فـإذا عقل هـذا في الآنـات ، الـتي هي آخر الزمان ، فلم لا يعقل مثله في جميع الحوادث؟

---

(1) من (ز).
(2) من (ز).
(3) من (س).
(4) معدوما من (ز).

الثالث : العالم بشرط كونه مسبوقا بالعدم سبقا زمانيا ، ممتنع الحصول في الآن [1] ، لأن الجمع بين النقيضين محال ، ثم فيما لا يزال [2] حدث ذلك الإمكان ، وحدوث ذلك الإمكان ليس بالفاعل ، لأن كل ما بالغير فإنه واجب الارتفاع عند ارتفاع ذلك الغير ، وكون العالم صحيح الوجود فيما لا يزال [3] ، أمر ثابت لذاته ، لا لأجل [4] سبب منفصل. فعلمنا : أن هذه الصحة حدثت وتجددت لا لفاعل بل لذاته ، فثبت بما ذكّرنا : أن حدوث الشيء لذاته معقول في الجملة.

سلمنا : أن كل ما ذكرتم يدل على أن كل محدث ممكن ، لكنه معارض بوجوه دالة على أن القول بوجود شيء ممكن الوجود محال :

الحجة الأولى : إنا إما أن نقول : الوجود نفس الماهية ، وإما أن نقول : الوجود غير الماهية. وعلى كل واحد من القولين فالقول بالإمكان باطل. أما على القول بأن الوجود نفس الماهية ، فنقول : الإمكان غير معقول. وذلك لأن الشيء الموصوف بإمكان الوجود والعدم ، هو الذي يكون تارة موصوفا بالوجود ، وأخرى موصوفا بالعدم. والوجود يمتنع بقاؤه حال العدم. فيثبت : أن بتقدير أن تكون الماهية عين [5] الوجود ، يستحيل الحكم على الماهية بإمكان الوجود والعدم. وأما على القول بأن الوجود غير الماهية ، فنقول : إن على هذا القول [6] الموصوف بالإمكان. إما أن يكون هو الماهية أو الوجود ، أو كون الماهية موصوفة بالوجود. والكل باطل [7]. أما أنه لا يجوز أن يكون الموصوف بالإمكان هو الماهية. فلأنا إذا قلنا : «السواد يمكن أن يكون سوادا» ـ «يمكن أن لا يكون سوادا» [كان معناها : أن السواد يمكن أن يحكم عليه بأنه غير سواد. وذلك محال. لأنه يقتضي أن يكون حال كونه سوادا ، يمكن أن لا يكون سوادا [8]] وذلك جمع بين النقيضين. وهو محال. وأما أنه لا يجوز أن

(1) من الأزل (ز).
(2) في الآن (س).
(3) في الأبدال (س).
(4) لذاته لأجل (س).
(5) من (س).
(6) التقدير (س).
(7) محال (س).
(8) من (س).

يكون الموصوف بالإمكان هو الوجود ، فلأنه يرجع حاصله إلى أن الوجود يمكن أن يصير لا وجود. وهذا ظاهر الفساد. وأما أنه لا يجوز أن يكون الموصوف بالإمكان هو موصوفية الماهية بالوجود ، فلأن الذي ذكرناه في الماهية ، وفي الوجود : عائد بعينه في موصوفية الماهية بالوجود. فيثبت : أن القول بإمكان الوجود غير معقول. سواء قلنا : الوجود عين الماهية أو قلنا : إنه [غير الماهية] (1).

الحجة الثانية : لو فرضنا شيئا من الأشياء ممكن الوجود فذلك الإمكان إما أن يكون موجودا أو معدوما. لا جائز أن يكون موجودا لأنه لو كان موجودا ، لكان إما أن يكون واجب الوجود لذاته ، وهو محال. لأن الإمكان صفة للممكن ومفتقرة إليه [والمفتقر إلى الممكن : إما أن يكون واجب الوجود لذاته ، وإما أن يكون ممكن الوجود لذاته. وحينئذ يكون الإمكان (2)] زائدا عليه ويلزم التسلسل. ولا جائز أن يكون الإمكان معدوما. لأنه إذا كان الإمكان معدوما ، فحينئذ لا يكون الإمكان حاصلا. وأيضا : فالإمكان [بتقدير ثبوته يكون واقعا. لأن الامتناع عدم ، ورافع العدم ثبوت. فوجب أن يكون الإمكان (3)] موجودا. فيثبت : أنه لو فرض شيء من الأشياء ممكن الوجود ، [لذاته] (4) لكان إمكانه، إما أن يكون وصفا وجوديا ، أو عدميا. والقسمان باطلان ، فكان القول بكون الشيء ممكن الوجود : باطلا.

الحجة الثالثة : الحكم على الشيء بأنه يجوز أن يكون موجودا ، ويجوز أن يكون معدوما : يقتضي بقاء تلك الماهية حال طريان العدم. لأن الشيء الذي يمكن اتصافه بشيء، يجب أن يكون متقررا حال حصول تلك الصفة ، فإذا وصفنا هذا الشيء بأنه ممكن العدم ، فهذا يقتضي [أن لا يمتنع حصول ماهيته حال طريان العدم. وهذا يقتضي] (5) كون المعدوم شيئا. وأنتم لا تقولون

(1) من (س).
(2) من (ز).
(3) من (ز).
(4) من (س).
(5) من (س).

بــه. وأيضا : القــائلون بــأن المعــدوم [1] شــيء لا يمكنهم القــول بالإمكــان. وذلك لأن على هــذا المــذهب ، إما أن يكون وصفا للماهية أو للوجودية ، ولا جائز أن يكون وصفا للماهية [2] ، لأن الماهيات يستحيل عليها الانقلاب والتغير. فلا نعقل كون الإمكان وصفا لها ، ولا جائز أن يكون وصفا للوجــود ، لأن الإمكــان حاصل قبل الحــدوث. فالموصــوف بذلك الإمكان ، يجب أن يكون حاصلا قبل حصــول الوجــود [والوجود] [3] يمتنع كونه حاصلا قبل نفسه. وإذا كان كذلك ، امتنع القول بكون الإمكان صفة للوجود.

الحجة الرابعة : إن الإمكــان إما أن يحصل بالنســبة ، إلى الماضي أو الحاضر أو المستقبل. والقسمان الأولان ، لأن في هذين القسمين ، أحد الطرفين قد وجد ، وحصل. ومع حصــول أحد الطــرفين كــان الطــرف الثــاني ممتنع الحصول. وأما المستقبل فنقول : حصول الإمكان بالنسبة إلى المستقبل محال أيضا.

ويدل عليه :

إنا إذا قلنا : «زيد يخــرج إلى الســوق غــدا» ــ «زيد لا يخرج إلى السوق غــدا» فإما أن يكونا صــادقين معــا. وهو محــــال. لاســــتحالة الجمع بين النقيضــــين. وإما أن يكونا كاذبين معا. وهو محال. لامتناع ارتفاع النقيضين معا. ولما بطل هــذان القســمان ، بقي [4] أن يقــال : إما أن أحــدهما صادق بعينه ، والآخر كاذب بعينه ، وإما أن يكون أحدهم لا على التعيين صادقا ، ويكون الثــاني لا على التعــيين كاذبــا. والقسم الثان باطل. لأن كون القضية [5] صادقة وكاذبة :

(1) من العدم (س).
(2) للماهيات (س).
(3) من (س).
(4) بقي أن يقال : أحدهما صادق ، والآخر كاذب. إما أن يكون أحــدهما صادقا بعينه ، والآخر كاذبا بعينه. وإما أن يكون أحدهما ، لا على التعيين صادقا ، أو يكون الثــاني ، لا على التعــيين صــادقا ، أو يكــون الثــاني ، لا على التعيين كاذبا. والقسم الثاني .. الخ (ز). والتصحيح من (س).
(5) القضيتين (س).

صفة حقيقية. والصـفة الحقيقية الموجـودة في الأعيـان لا بدّ لها من محل موجود في الأعيان. وكل ما كـان موجـودا في الأعيــان ، فهو متعين في نفســه. فــإن كل ما كــان موجــودا في نفسه ، فهو من حيث إنه هو : متعين [فيثبت : أن كل ما كان موجودا في الأعيان فهو متعين في نفسه فـوجب أن يقـال أن كل ما لا يكـون متعينـا] [1] في نفسه فإنه لا يكون موجـودا في الأعيـان ، وما لا يكـون موجـودا في الأعيان امتنع كونه محلا ، لصفة موجـودا في الأعيـان. وقد بينا : أن كـون الخـبر [في نفســه] [2] مطابقا [أو كونه غـير مطـابق] [3] للمخـبر في نفسه : أمر ثـابت في نفس الوجود فيثبت بما ذكرنا : أن قول من يقول : إن الصــادق أحدهما لا بعينه باطل. ولما بطل هـذا ، ثبت : أن أحـدهما في نفس الأمر صـادق بعينه ، وأن الثـاني في نفس الأمر كـاذب بعينــه. ومــتى كـان الأمر كـذلك ، كـان الطـرف المطـــابق للجـــانب الصـــادق ، يكـــون واجب الحصـــول. والطـرف المطـابق للجـانب الكـاذب [يكـون] [4] ممتنع الوقـــوع. فيثبت : أن الشــيء في نفسه لا يكـــون ممكن الوجــود البتة ، بل يكــون إما واجب الحصــول ، أو ممتنع الحصول. إلا أن العقل لما كـان لا يعـرف الجـانب الواقع ، والجــانب الممتنع : بقي متوقفا مــترددا. فهــذا الإمكــان حاصل في الأذهـــــان. فأما في الأعيـــــان ، فإنه ممتنع الحصول.

فهذه جملة الوجوه الدالة على نفي الإمكان. وهو آخر الكلام في السؤال.

والجــواب : إن مرادنا من لفظ الإمكــان ، هو كـــون الشيء بحيث يجوز أن يستمر على ما كـان عليه قبل ذلك ويجـوز أن لا يبقى على ما كـان عليه قبل ذلـك. وإذا ظهر مرادنا من لفظ الإمكـان ، زالت الشـبهات المـذكورة. لأنا نعلم أن الإنسـان الجـالس لا يمتنع بقـاؤه على الجلـوس ، ولا يمتنع زوال ذلك الجلــــوس. والعلم به ضـــــروري. إذا عرفت هذا فنقول : الذي حدث بعد العدم الأزلي :

---

(1) من (ز).
(2) من (س).
(3) من (س).
(4) من (س).

فإن العلم الضروري حاصل بأنه كان يجوز بقاؤه على ذلك العدم الأصـلي ، وكـان يجـوز تبـدل ذلك العـدم بـالوجود ، ولما تساوى الأمران ، امتنع رجحــان أحــدهما على الآخر ، لا لمرجح.

فهذا هو المـراد من هـذا الـدليل. وعند الوقـوف عليه يظهر أن السؤالات المذكورة ساقطة.

الفصل التاسع عشر

في

تقرير طريقة للحدوث لا يحتاج فيها

إلى ضم الامكان

أعلم : أن جمهـور المتكلمين اتفقـوا على أن مجـرد الحـدوث يكفي في صـحة الاسـتدلالات به على وجـود الفاعل. إلا أن القائلين [1]. بهذا القول فريقان :

أحدهما : الـذين قـالوا : العلم بافتقـار المحـدث [إلى المحـدث] [2] علم ضـروري. وهـذا قـول «أبي القاسم الكعبي» [من المعتزلـة] [3] وقـول طائفة عظيمة من أهل الإسلام.

والثاني : قول من يقول : العلم بافتقار المحـدث إلى الفاعل والصـانع : علم اسـتدلالي. لا يتم إلا بعد الـدليل. وهو قـول «أبي علي» و «أبي هاشـم» وأصـحابهما من المعتزلـة. أما «الكعـبي» فكـان يقـول : «إنا نـرى العقلاء متى أحسوا بحدوث حادث ، طلبوا له سببا وعلة ، من غير توقف ولا تأمـل. فعلمنا : أن العلم بافتقـار المحـدث إلى المؤثر والمرجح : علم بديهي ، مركوز في عقول العقلاء» ولقائل أن يقول : بديهة العقل تحكم بأن الحـادث لا بد له من سبب حادث. ولا يكتفي باستناد حـدوث الحـادث ، إلى سبب كان موجـودا قبل ذلك بشـهور وسـنين. ألا تـرى أن من سمع حدوث صوت ، فإنه يطلب له علة

---
(1) القائل (س).
(2) من (س).
(3) ليس (س).

وسببا. فلو قيل : السبب في حدوثه : كـون السـماء فوقنا ، والأرض تحتنا ، حكم صـريح العقل بفسـاد هـذا التعليـل. وكل عاقل يقول : إن كون السماء فوقنا ، والأرض تحتنا : كـان حاصلا قبل هــذا الــوقت. فكيف يمكن جعله ســببا لحدوث الصوت في هذه السـاعة. بل لا بـدّ لهـذا الصـوت [الحادث] [1] من سبب حادث؟

فإن قـالوا : أليس أن إنسـانا مبغضا لإنسـان آخر من قديم [الدهر] [2] ثم إنه يوقعه في بلاء ومحنة. فإنه يقـال : إن وقوعه في هذه المحنة ، ليس لهـذا السـبب الحـادث ، بل إنما كـان، لأجل البغض القــديم؟ فنقــول : لا بــدّ وأن يقولوا : إن البغض القديم كان مـوجب اتصـال الآفة إليـه. أما وقت القدرة والمكنة ، فإنما حصل في هـذه السـاعة. فقد اعــترفوا هاهنا بحــدوث هــذا الأثر لهما ، وكــان لأن شرائط التأثير إنما حصلت في هذا الوقت فقط.

وإذا عــرفت هــذه المقدمــة. فنقــول : إنا إن قلنا [3] بافتقار الحكم الحادث إلى سبب حـادث ، لزمنا الاعـتراف باستناد كل حادث إلى [حادث] [4] آخر قبلـه. و «الكعـبي» لا يرضى بهـذا القـول البتـة. [وإن حكمنا بـأن اسـتناد كل حادث إلى مؤثر ، كـان موجـودا قبله ، من غـير أن يحصل لذلك المؤثر ، تغير حال وتبدل البتة] [5] فهذا مما يستبعده كل العقلاء. فثبت : أن الــذي يحكم به [صــريح عقــل] [6] جمهور العقلاء ، فالكعبي لا يرتضـيه ولا يقـول به ، والـذي يريده «الكعبي» ويقول به ، فالعقل لا يحكم به.

والسؤال الثاني : إن العقل كما يسـتبعد الحـدوث من غير فاعل ، فكذلك يستبعد الحـدوث من غـير سـبق مـادة ومدة. فإنه كما أن حدوث البناء من غير البـاني مسـتبعد ، فكــذلك حــدوث البنــاء من غــير تقــديم الخشب والحجر واللبن مستبعد. وليس أحد الاستبعادين أقـوى من الثـاني. وأيضا : حدوث الحادث لا

---

(1) سقط (س).
(2) سقط (س).
(3) حكمنا (س).
(4) سقط (س).
(5) من (س).
(6) من (س).

في وقت ولا في زمـان مخصـوص : مسـتبعد أيضـا. فـإن كـان الاسـتبعاد في أحد البـابين [1] حجـة، فليكن في جميع المواضع [حجـــة] [2] وإن جـــاز الإعـــراض عنه في بعض الصور ، فكذلك في سائر الصور.

فإن قالوا : إن حكم العقل بـأن المحـدث لا بد له من فاعل ، أقـوى من حكمه بـأن المحـدث لا بد له من مـادة ومـدة. قلنا : نحن نـرى الجمهـور الأعظم من العقلاء ، لا يختلف حكم عقـولهم في هـذه الصـورة. أما المتكلمـون فـــإنهم يصـــححون ذلك الحكم في الحاجة إلى الفاعل ، ويبطلونه في الحاجة إلى المـادة والمـدة. فنقـول : أما أقاويل أربـاب الجـدل والتعنت فغـير معتـبرة. فـإنهم قد تعودوا إنكار البديهيات. إذا احتـاجوا إلى إنكارها ، وتعـودوا ادعاء البديهة في غير موضعها ، إذا احتـاجوا إليهـا. فثبت : أنه لا عبرة في هذا الباب بقولهم ، وإنما العـبرة بالأحكـام الجازمة المذكورة في عقول أهل السلامة. ونرى بحكمهم في هذه الأبواب على السوية. فكان الفرق محض التحكم ..

فهذا ما في هذا المقام من البحث.

---

(1) البناءين (ت).
(2) من (س).

الفصل العشرون

في

تقرير قول من يقول : الاستدلال بالحدوث

على الفاعل ، لا يتم إلا بدليل منفصل

قد حكينا : أن هذا القول هو مذهب «أبي علي» وأبي هاشـم» و «القاضي عبد الجبـار بن أحمـد» وأصـحابهم [1] من المعتزلة. قالوا : نظم هـذا الـدليل. أن يقـال : العـالم محدث ، فوجب أن يفتقر إلى الفاعــل. قياسا على أفعالنا المحتاجة إلينا في حـدوثها. قـالوا : وكل قيـاس فلا بد فيه من أركــــان [2] أربعة : الأصل والفــــرع والعلة والحكم. فالأصل هو كـون العبد محـدثا لأفعـال نفسه ، والفـرع هو العــــالم ، والحكم هو الاحتيــــاج إلى الفاعل ، والعلة هي الحدوث.

فنفتقر إلى إثبات هذه المقامات الأربعة :

أما الأصل فهو قولنا : إن أفعالنا محتاجة في الحدوث إلينا. وهـذا المقـام لا بد فيه من تقرير أمـرين : أحـدهما : إثبـات الأعـراض [أعـني] [3] إثبـات أن حركاتنا وسـكناتنا : أمور موجودة. الثـاني : بيـان أن أفعالنا واقعة بنا ، بمعـنى أن محدثها نحن لا غـير. أما المقـام الأول. فقد ذكـروا فيه الـدلائل الدالة على إثبـات الأعـراض. وأما المقـام الثـاني فقد احتجوا عليه بأن هذه الأفعال [4] ، يجب

---

(1) وأصحابه (س).
(2) أربعة أركان (س).
(3) من (س).
(4) أفعالنا (ت).

وقوعها عند دواعينا الخالصة ، ويجب انتفاؤها عند قيـــــام الصوارف. وإذا كان [الأمر [1]] كذلك ، وجب القطع بكونها واقعة بنا لا بغيرنا.

والـدليل على وجـوب وقوعها عند حصـول الـدواعي القوية : أن الصـائم في الصـيف [الصـائف] [2] إذا اشـتدت شهوته لشرب الماء والشارع يـأمره بالشـرب ، والطـبيب يأمره بالشرب [3] ، وعلم هذا الإنسـان أنه لا مضـرة في هـذا الشـرب ، لا في دينه ولا في دنيـاه : فإنه يحصل له عند هـذا الشـرب أعظم اللـذات. فـإن عند حضـور هـذه الاعتقادات في قلبه : يستحيل أن لا يشرب الماء. فثبت : أن الفعل عند تـــوفر الـــدواعي الخالصة عن الصـــوارف واجب الوقوع. والـدليل على أن الفعل ممتنع الوقـوع عند حصـول الصـوارف الخالصة : أن من علم ما في دخـول النـــــار من الضـــــرر العظيم ، وعلم أنه لا منفعة له في دخولها البتة. لا في الحـال ولا في الاسـتقبال ، ولا يتوسل بـذلك الـدخول إلى دفع ضـرر أعظم [ضـررا] [4] منه فـإن عند حضـور هـذه الاعتقـادات في قلبه ، يمتنع منه دخـول النار.

فيثبت بهـذا البيـان : أن عند خلـوص الـدواعي ، يجب حصول الأفعال ، وعند خلوص الصوارف ، يمتنع حصـولها. وإذا ثبت هـذا ، فنقـول : وجب القطع بـأن هـذه الأفعـال واقعة بنا لا بغيرنـــا. لأنه لو لم يكن وقوعها بنا ، لكـــان وقوعها إما أن يكـون لا لمـؤثر ، أو لمـؤثر غيرنـا. وعلى التقـديرين فكـان لا يمتنع أن تقع وإن كرهناها ، ولا أن لا تقع وإن أردناهـــا. كما أن فعل زيد ، لما لم يمكن واقعا بعمـرو ، لا جـرم ربما وقع وإن كرهه عمـرو ، وربما لا يقع وإن أراده عمـــرو. وذلك يقـــدح فيما بينـــاه من أن تلك الأفعـــال واجبة الوقـــوع عند تـــوفر الـــدواعي ، وممتنعة الوقـوع عند تـوفر الصـوارف. فيثبت بهـذا البيـان الـذي ذكرناه : أن أفعالنا واقعة بنا. وهذا هو إثبات أصل القياس المذكور.

(1) من (س).
(2) سقط (س).
(3) به (س).
(4) من (س).

وأما إثبات العلة : فهو أنا ندعي أن احتياج أفعالنا إلينا ، إنما كان لأجل حدوثها. والـدليل عليه : أن احتيـاج أفعالنا إلينا. إما أن يكون لقدمها السابق ، أو لحدوثها ، أو لبقائها. والأول باطــل. لأن العــدم الســابق لا تعلق له بالفاعــل. والثــالث أيضا باطـــل. لـــوجهين: الأول : إنه لو احتـــاج [البـاقي] (1) إلى الفاعل ، لكـان هـذا (2) تحصـيلا للحاصـل. وهو محال. والثاني : إن البنـاء قد يبقى بعد فنـاء البـاني ، والنقش قد يبقى بعد فنـــاء النقـــاش. ولما بطل هـــذان القسـمان ، علمنا : أن علة الحاجة [هي الحـدوث. فثبت : أن أفعالنا محتاجة إلينا ، لأجل حـــــدوثها ، وثبت : أن علة الحاجة هي الحدوث. ولما ثبت أن الأجسام محدثة ، كانت علة الحاجـة] (3) إلى الفاعل حاصـلة فيها ، فـوجب القطع بافتقارها إلى الفاعل. هذا تمام تقرير هذا الدليل.

والاعتراض عليه من وجوه :

الأول : لا نسلم وقوع أفعالنا بنا. قوله : «الدليل عليه : أنه يجب وقوعها عند دواعينا ، ويجب بقاؤها على العـدم عند صوارفنا. وذلك يقتضي وقوعها بنا» قلنا : القـول بـأن أفعالنا يجب وقوعها عند دواعينا ، ويمتنع وقوعها عند عدم دواعينا : لا يستقيم (4) على قول المعتزلة. والـدليل عليه : أن تلك الأفعال إذا كـانت [واجبـة] (5) الوقـوع عند حصـول هــذه الإرادات ، وكــانت ممتنعة الحصــول عند حصــول الكراهـات ، فحصـول تلك الإرادات والكراهـات ، إن كـان من العبد ، افتقر العبد في إحــداثها إلى إرادات أخـــرى ، ولزم التسلسل وهو محال. وإن لم يكن حــدوثها من العبد ، بل من الله [تعالى ، فعند ما] (6)

---

(1) من (س).
(2) قيدا (ت).
(3) من (ت).
(4) فاسد (س).
(5) من (س).
(6) من (س).

يحدث الله تلك الـدواعي في العبد : كـان الفعل [1] واجب الصـدور عنه وعند ما [2] لا يحـدثها فيه ، كـان الفعل ممتنع الصدور عنـه. وحينئذ لا يكـون مسـتقلا بفعل نفسـه. وذلك ضد مذهب المعتزلة.

السؤال الثاني : سلمنا وقـوع تصـرفاتنا عند دواعينا ، وامتنـاع وقوعها عند صـوارفنا. فلم قلتم : إن ذلك يـدل على كونها واقعة بنا؟ قوله : «لو لم تكن واقعة بنا ، لجـاز أن تقع حـال ما نكـره وقوعها ، وأن لا تقع حـال ما نريد وقوعها» قلنا : لم لا يجوز أن يقـال : إنها تقع عند حصـول إرادتنا ، لا لمؤثر ولا لمرجح ، بل لمحض الاتفـاق. وتقـدير هذا السؤال : أن يقال: إن حدوث الحادث لمحض الاتفـاق من غـير سـبب ومـرجح ، إما أن يكـون معلـوم البطلان بالبديهة ، أو ليس كـذلك ، فـإن كـان الحق هو الأول ، فحينئذ مـتى علمنا أن العـالم محـدث ، علمنا بالضـرورة افتقاره إلى الفاعل ، كما هو قول «الكعبي» وحينئذ يصير هـذا القيـاس الـذي ذكرتمـوه ضـائعا. وإن كـان الحق هو الثاني ، وهو أن امتناع حـدوث الحـادث لا بسـبب لا يعلم ، إلا بالدليل. فحينئذ يبقى للسائل أن يقول : لم لا يجـوز أن يقـال : إن أفعالنا وإن وقعت عند حصـول إرادتنا إلا أنها وقعت على سبيل الاتفاق من غير مـؤثر أصـلا؟ فـإن أثبتنا هذه المقدمة بقياس آخر ، لزم التسلسل وهو محال.

فإن قالوا : الدليل على فسـاد هـذا الاحتمـال : أنه لو كـان وقـوع أفعالنا عند حصـول إرادتنا ، وقوعا لمحض الاتفاق من غير تأثير مؤثر ولا حصـول مـرجح أصلا ، وجب أن لا يطـرد على نسق واحـد. لأن الأحـوال الاتفاقية لا تطـرد ، بل تختلف أحوالهـا. فكـان يلـزم أنه قد [3] يتفق حدوثها عند كراهاتنا ، وأن لا يتفق حدوثها عند إرادتنا.

فنقول في الجواب عن هذا السـؤال : لم لا يجـوز أن يقال : أنها وإن حدثت

---

(1) العبد (ت ، س).
(2) وعنده أن ثبوتها (ت).
(3) لا يتفق (ت).

على سبيل الاتفاق ، إلا أنه اتفق في هذه الصورة الواحدة من الاتفاقيــات أنها بقيت دائمة على نسق واحـــد؟ وذلك لأن بتقــدير أن لا يكــون الحــدوث على ســبيل الاتفــاق [1] ممتنعا في أول العقل [لم [2]] يكن كــون بعض الاتفاقيــات دائما على نسق (واحـــد] [3] ممتنعا أيضا في أول العقـــل. وحينئذ يسقط هـذا الـدليل. وهـذا السـؤال واقع على هـذا الدليل.

السؤال الثالث : سلمنا أن أفعالنا واقعة بنا. فلم قلتم : إن علة هذه الحاجة هي الحدوث؟ وتقريـره : إنا سـنقيم الـدلائل الكثـيرة في مسـألة الحـدوث والقـدم ، على أن الحـدوث لا يجـوز أن يكـون علة للحاجة إلى المـؤثر ، ولا جزءا من هذه العلة ، ولا شرطا لها.

السؤال الرابع : سلمنا أن حدوث أفعالنا علة لاحتيــاج أفعالنا إلينــا. فلم قلتم : إنه يلــزم منه أن يكــون حــدوث العــالم علة لاحتيــاج العــالم إلى الفاعــل؟ وتقريــره : إن حـدوث أفعالنا عبـارة عن حـدوث مقيد ، بقيد كونه حاصلا في أفعالنا. ولا يلزم من كون هذا المجمــوع علة للحاجة ، كون الحدوث فقط علة للحاجة.

فـإن قلتم : إنا نعلم بالضـرورة : أن ذلك الحـدوث ما كـان علة لتلك الحاجة لكـون ذلك الحـدوث الخـاص ، بل لمجرد كونه حـدوثا. فنقـول : فهـذا إنما يتم لو ثبت لكم : أن الحدوث من حيث هو حـدوث ، علة للحاجـة. وإن كـان ذلك معلوما بالبديهة ، فقد ضــاع ســعيكم في تقرير هــذا الدليل الطويل. وإن كان ذلك محتاجا إلى الحجة. فأنتم ما ذكرتم إلا هذا القياس. وقد ظهر في هذا السؤال : أن هذا القيـــاس لا يصح ، إلا إذا ثبت أن الحــــدوث من حيث هو حدوث ، علة للحاجة. وحينئذ يتوقف الدليل على المــدلول ، والمدلول على الدليل. فيلزم الدور.

[وهذا تمام الكلام في هذا الموضع. وبالله التوفيــق] [4].

---

(1) الانقلاب (س).
(2) من (س).
(3) من (س).
(4) سقط (س).

الفصل الحادي والعشرون

في

إثبات العلم بالصانع بطريقة حدوث الصفات

اعلم : أنا قبل العلم بإمكان [ذوات] [1] الأجسام وقبل العلم بحدوثها : نشاهد حدوث أحوال وصفات ، لا يقدر البشر عليها. فلا جرم يمكننا أن نستدل بها على وجود الصانع.

فاعلم : أن الأجسام التي هي المحال لهذه الحوادث المشاهدة المحسوسة : إما أن تكون هي الأجسام الفلكية ، أو الأجسام العنصرية. أما الأجسام الفلكية فهي الأفلاك والكواكب. والبحث عنها إما أن يقع في كيفية حركاتها ودورانها وطلوع الكواكب وغروبها [2]. وإما أن تقع بحسب الليل والنهار ، واعتبار أحوال الأضواء والإظلال [3] وأما تقع بحسب الأحوال المختلفة التي تعرض للكواكب بسبب قربها أو بعدها من سمت الرءوس ، وبسبب المصالح الحاصلة من الفصول الأربعة.

وأما الأجسام العنصرية فهي إما بسائط أو مركبات. أما البسائط فالبحث [عن أحوال العناصر الأربعة] [4] وتركيباتها وصفاتها وكيفية ما أودع الله تعالى

---

(1) من (ت).

(2) في غروبها (ت).

(3) والأظلال والظلمات (ت).

(4) سقط (س).

فيها من العجـائب والمنـافع. وأما المركبـات فهي أربعة : الآثار العلوية والمعادن والنبات والحيوان. والإنســان داخل في الحيـوان. والبحث عن الإنســان ، إما عن تشـريح بدنه [لمعرفة] [1] ما أودع الله فيه من [الأسـرار] [2] والعجـائب والغــرائب. وإما عن تشــريح القــوى النفســانية وأحوالها العجيبة من أنواع إدراكاتها وأفعالها.

واعلم : أن هـذا النـوع من الـدلائل أوقع في القلـوب وأكثر تأثيرا في العقول ، وأبعد عن جهات الشبهات.

[والسبب فيه. وجوه :

الأول : إن في هذا النوع من الـدلائل الحس والخيـال معا ضدان العقل فتزول] [3] الشبهات. والثاني : إنها كثيرة متعارضة بسبب الكثرة ، والتـوالي يفيد القـوة والجـزم [4] والثالث: إن هذه الأشياء إن كانت دلائل من بعض الوجـوه ، فإنها منـافع من وجه آخـر. والإنســان مجبـول على حب المنـــــافع. فكــــان حبه لها ، وميل طبعه إليها يمنعه من إنكارها ، ومن إلقـاء الشـبهات فيهـا. والرابع : إنه لا ينفك في شيء من أحواله عن مشاهدة شـيء فيها ، ومباشـرة قسم من أقســـــامها. وكـــــثرة الممارسة تفيد الملكة الراسخة.

وإذا عـرفت هـذه الوجـوه المقتضـية لرجحـان هـذه الطريقة على سائر الطرق. فنقول : لما كان الأمر كـذلك ، كانت الكتب الإلهية مملوءة من هذا النوع من الدلائل. لا سـيما القــرآن العظيم. وكـذلك فإنك مـتى أوردت أنواعا كثـيرة من هـذه الـدلائل ، طـابت القلـوب ، وخضـعت[5] النفوس ، وأذعنت الأفكـار ، للإقـرار بوجـود الإله الحكيم. ومن أراد الاستقصاء فيه. فكأنه لا يتم

---
(1) من (س).
(2) من (س).
(3) سقط (س).
(4) والحرية (ت).
(5) وصغيت (ت).

مقصــوده إلا بشــرح أســرار حكمة الله تعــالى في جميع مخلوقاته ، وكل مبدعاته [1] في عــــــالمي الخلق والأمر ، وحشر [2] الأجســاد ، والأرواح. إلا أنا ننبه على معاقد هــذه الأجناس [والأنواع] [3] بحيث يصير الإنسان منها قادرا على التفريع والتفصيل. [ومن الهداية والتوفيق] [4].

---

(1) مدته (ت).
(2) وحدسي (ت ، س).
(3) من (س).
(4) سقط (س).

الفصل الثاني والعشرون

في

الاستدلال على وجود الإله الحكيم الرحيم

بكيفية تولد الانسان من النطفة

وتقرير هـذا الـدليل أن نقـول : نـرى أن بنية الأبـدان مركبة من أعضاء مختلفة في المقدار والشكل ، والترتيب ، والصــلابة ، والرخـــاوة. ثم إن هـــذه البنية مع اختلاف أجزاءها في الصفات والأحوال ، نراها متولدة من النطفة.

ثم نقول : هـذه النطفة إما أن تكـون جسـما متشـابه الأجـزاء في نفس الأمر ، وإما [أن يقـال] [1] إنه وإن كـان متشابه الأجزاء بحسب الحس ، إلا أنه مختلف الأجزاء في الحقيقة وذلك لأن المني جسم ينفصل من ذوبان الأعضاء ، فينفصل من اللحم جـــــزء [حصــــلت] [2] فيه الطبيعة اللحمية [3] ، ومن العظم جـــزء حصـــلت فيه الطبيعة العظيمة ، وكذا القول في جميع الأجزاء والأبعاض.

واعلم أن كثيرا من الطبيعيين ذهبوا إلى هذا القــول ، واحتجوا على صحته بوجوه : ـ

الأول : عمـوم اللـذة في جميع الأعضـاء عند انفصـال النطفة.

والثانية : مشاكلة أعضاء المولود لأعضاء الوالدين في النقصان والزيادة

---

(1) من (س).
(2) من (ز).
(3) الجسمية (ز).

والكيفيــة. لأن المــني لما انفصل من كل البــدن كــانت المشابهة حاصلة في كل البدن ، ولو كان المني لا ينفصل إلا من بعض الأعضــاء ، وجب أن لا تحصل المشــابهة إلا في تلك الأعضاء.

والثــالث : إنه لو حصل الخلل في عضو من أعضــاء الوالــدين ، فقد يحصل مثله في الولد ، وكــذا القــول في الشـامات والعلامـات الموجـودة في جلد الوالـدين ، فإنه يحصل في جلد الولد مثله ، فهذه الأحـوال أمـارات قوية ، تــوهم أن المــني إنما انفصل من كل البــدن ، لا من بعض أجزائه ، وعلى هذا القول فالجزء الــذي ينفصل من اللحم ينعقد لحما ، والجزء الـذي ينفصل من العظم ينعقد عظما ، وإذا عرفت هذا ظهر أن جرم المني ، وإن كـان متشـابه الأجـــــزاء بحسب الحس ، إلا أنه مختلف الأجــــزاء في الحقيقة.

وإذا عــرفت هــذا ، فـاعلم أنا نــذكر كيفية الاســتدلال بتكون البدن من المني على وجــود الصــانع الحكيم ، على كل واحد من القــولين. أما على القــول بـأن جسم المـني مشـابه للأجـزاء في الحقيقة [فتقرير الـدليل : أن نقـول : إن جسم المني متشـابه الأجـزاء في الحقيقـة] (1) ونسـبة حــرارة الــرحم ، والقــوة الطبيعية [وتــأثيره بالطبــائع] (2) والأنجم والأفلاك إلى جميع أجــــزاء ذلك المــــني على السوية. والقابل إذا كان متشابه الأجزاء كانت نسبة تــأثير الفاعل إلى جميع تلك الأجـزاء على الســوية ، فعلى هــذا التقــدير يجب أن يكــون الأثر متشــابها [وأن يكــون الفعل متســاويا] (3) وكـان يجب أن يكــون بــدن الإنســان جســما متشابه الأجزاء من الطبع والصفة والخاصية ، ومعلوم أنه ليس كذلك.

وأيضا : فمذهب الحكماء أن القوة الواحدة إذا عملت في المادة الواحـدة ، وجب أن يكـون الشـكل الحاصل هو الكرة ، فكان يلزم أن يكون بدن الإنســان من جسم واحد متشابه الأجزاء في الطبيعة ، وأن يكون شكله هو الكرة ،

---

(1) من (ز).
(2) من (ز).
(3) من (ز).

وحيث لم يكن [الأمـــر] [1] كـــذلك علمنا أن المؤثرية في تكـوين بـدن الإنسـان ليس هو القـوة الطبيعية ، بل الإله الحكيم الرحيم.

وأما على القـول بـأن جسم المـني جسـما مركبا من أجـزاء مختلفة الطبـائع [فنقـول : تقرير هـذا الـدليل بنـاء على هذا القول من وجهين :

الأول : كل مـــــــــركب فإنه ينتهي تحلل تركيبه إلى البسائط ، فإذا كان جسم المني مركبا من أجسام مختلفة الطبـائع] [2] فكل واحد من تلك الأجسـام يجب أن يكـون [جسـما] [3] بسـيطا في نفسه ، والقـوة العاملة في تلك المادة البسـيطة لا تقبل إلا شـكلا متشـابها ، وهو الكـرة ، وحينئذ يلزم أن يكون جسم الإنسان مشكلا بشـكل كـرة ، مضـموم بعضـها إلى البعض ، ولما لم يكن الأمر كـذلك ، فقد فسد هذا القول.

والوجه الثــــاني : إن جسم المـــــني جسم رطب ، والجسم الرطب لا يحفظ وضع الأجـزاء وترتيبها ، فـالجزء الذي يكون مـادة للـدماغ جـزء مخصـوص ، والجـزء الـذي يكون مادة للقلب جزء آخـر. وإذا كـان الجسم الـرطب لا يحفظ الوضع والترتيب ، فلعل الجزء الذي هو مادة للقلب ، يحصل فوق الجـزء الـذي هو مـادة للـدماغ ، يحصل في الوسـط. وحينئذ يجب أن يتولد ذلك الإنسـان بحيث يصـير قلبه فـــــوق ، ودماغه في الوسط ، وحيث لم يكن الأمر كذلك [البتة] [4] علمنا : أن حصول جواهر هـذه الأعضـاء ، وحصـول ما بها من الـترتيب ، إنما كـان بتخليق إله قـدير حكيم عليم ، لا بتأثير الطبـائع والأفلاك. فـإن من لا يكـون عليما حكيما امتنع أن تصدر عنه الأفعـال المحكمة المتقنة [الموافقة للمصـالح] [5] وهـذا دليل قـوي كامـل. ولقـوة ظهوره ، ذكره الله تعالى في

---

(1) من (ز).
(2) من (ز).
(3) من (ز).
(4) من (ز).
(5) من (ز).

القرآن العظيم ، في أكثر من ثمانين موضعا [1].

فإن قيل : السؤال عليه من وجوه :

الأول : لم لا يجوز أن يقـال : إن كل واحد من أجـزاء الرحم مخصـوص بخاصـية لأجلها ، تـوجب حـدوث الكيفية المخصوصة في الجزء الذي يتصل به من المـني ، فيكـون تولد الأعضاء المختلفة لهذا السبب؟

السؤال الثاني : لم لا يجوز أن يقـال : حـلّ في جسم المني قـوة مخصوصة ، وهي المسـماة بـالقوة المولـدة ، وتلك القوة المولدة هي التي أفـادت هـذه الآثـار المختلفة وفعلت هذه الآثار العجيبة؟ فإن قالوا : هذا محال لأن هذه القوة الحالة في جسم المني ، المسماة بالقوة المولـدة ، إما أن يكون لها علم بوجود المنافع والمصالح وقدرة على تحصيل الوجه الأصـلح الأصـوب من التركيبـات الموافقة ، وإما أن يقال : هذه القوة قوة لا شعور لها [بشيء] [2] ولا قــدرة لها على تحصــيل شــيء ، بل هي قــوة خالية عن الشعور والإدراك.

أما القسم الأول : فهو باطل. إذ لو كان الأمر كذلك ، لكــانت تلك القــوة عالمة بوجــود المنــافع والمصــالح ، والمضار ، والمفاسد ، وقادرة على تحصيل المنافع ، ودفع المضار ، ولكانت هي التي خلقت هذا البدن ، وركبت هذه البنية على هذا التركيب العجيب ، والتأليف الغــريب ، لكنا نعلم بالضـرورة أنه ليس الأمر كـذلك لأن القـوى البدنية ، والنفس الإنســانية [في حــال كمــال العقل ، وفي حــال كمال البـدن أكمل حـالا مما كـانت في أول الأمر حـال ما كان البدن نطفة ، فلما لم تقدر النفس الإنسانية] [3] حـال كمالها على شـيء من هـذه الأحـوال ، ففي الحالة الـتي كـانت في غاية النقصـان والتصـور. كيف يعقل أن يقـال : إنها

---

(1) من ذلك قوله تعالى : (**وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسانَ مِنْ سُلالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْناهُ نُطْفَةً فِي قَرارٍ مَكِينٍ. ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَـةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْـغَةَ عِظاماً فَكَسَـوْنَا الْعِظـامَ لَحْمـاً ثُمَّ أَنْشَأْناهُ خَلْقاً آخَرَ فَتَبارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخـالِقِينَ**) [المؤمنـون 12 ـ 14].

(2) من (س).

(3) من (ز).

قدرت على هذه الأفعال [العجيبة] [1]؟ وأما القسم الثاني : وهو أن يقال : القوة المولـدة قـوة خالية عن الشـعور ، والإدراك ، والفهم. فنقول : فعلى هذا [التقـدير] [2] تكـون قـوة موجبة لـذاتها ، أثـرا من الآثـار من غـير شـعور ، ولا إدراك ، ولا قصد ، والمادة بسيطة متشابهة ، وحينئذ ترجع الإلزامات المذكورة من كون ذلك الإنسـان كـرة واحـدة ، أو كـرات مضـموم بعضـها إلى بعض ، من غـير أن يكـون وضع الأعضاء وترتيبها معتبرا ، بل يكون متعسر الترتيب ، واقعا كما تقع الأشياء الاتفاقية [3] وكل ذلك باطل.

أجاب السائل عنه : إن كثيرا من الأطباء ، والفلاسـفة يقولـــون : إن الطبيعة حكيمة [وإنهـــا] [4] كاملة الحكمة ، والقدرة ، والمعرفة. وإذا كان هذا قولا قاله بعض الناس ، فما الـدليل على فسـاده؟ سـلمنا : أنها ليست موصـوفة بالعلم والقدرة ، لكن لم لا يجوز صـدور الأفعـال المحكمة المتقنة عنها؟

ويدل على أن الـذي ذكرنـاه محتمل وجهين [5] :

الأول : إن الأفعــال الصــناعية ، إذا صــارت ملكــات راسخة في النفس ، وبلغت إلى حد الكمال والتمام ، فإن العقلاء إذا أرادوا وصفها بالتمام والكمال شبهوها بالطبيعة ، فيقولون : إن هذا العمل صـار طبيعيا له ، وهـذه الحرفة صارت طبيعة له ، ولو لا أنه تقرر في عقولهم : أن أفعـال الطبيعة أكمل وأقوى وأتم ، لما شبهوا الصناعة بالطبيعة ، حال محاولة وصفها [بالكمال والتمام].

والثـــــاني : إن من لم يعلم حرفة الكتابة ، أو حرفة ضـرب الطنبـور ، فإنه ما دام يحتـاج في الإتيـان] [6] بتلك الأعمال إلى الرؤية في نقش نقش ، ونقر نقر ،

(1) من (ز).
(2) من (س).
(3) المتعاقبة وذلك باطل (ز).
(4) من (ز).
(5) الأصل : وجوه.
(6) من (ز).

فإنه لا يكـون كـاملا في تلك الحرفة ، ولا مـاهرا في تلك الصنعة ، أما إذا بلغ [حد] [1] الكمال ، والتمـام في الحرفة ، فذاك إنما يكون إذا استغنى عن التأمل في حرف حـرف ، ونقر نقر ، ويصـير متمرسا على الإتيـان بـذلك العمل بمقتضى الطبيعـة. وهـذا يـدل على أن عمل الطبيعة في غاية الكمال والتمام.

السؤال الثالث : أن نقول : إن دلّ ما ذكـرتم على أن هـذا الـتركيب لم يصـدر إلا من إله العـالم ، فههنا ما يـدل على فسـاده ، وذلك لأن هـذه التركيبـات العجيبة كما أنها حاصلة في تـركيب بـدن الإنسـان ، فهي أيضا حاصـلة في تركيب بدن البعوض ، والبق ، والنمل ، والدود ، فلو قلنا : بـأن هـذه التركيبـات لا تحصل إلا بإيجـاد خـالق العـالم. ألزمناه بأن نقول : بأن تولد الـدود في النجاسة لم يحصل إلا بإيجـاد [2] إله العـالم ، وكـذلك القـول في تولد جميع الحيوانات الخسيسة القـذرة ، وذلك بعيد ، لأن إله العـالم على جلالة قـدرة ، يبعد أن يتـولى إيجـاد هـذه الحيوانـات الخسيسة.

السؤال الرابع : سلمنا أن بـدن الخلق [3] لا يتكـون إلا بتخليق فاعل حكيم ، فلم لا يجوز أن يقـال : ذلك الخـالق هو فلك من الأفلاك ، وكـوكب من الكـواكب ، وهي أحيـاء ناطقة عالمة حكيمة ، تامة الحكمة كاملة العلم؟ فما لم تبطلـوا هـذا الاحتمـال ، لم يتم دليلكم في إثبـات الإله الحكيم.

السؤال الخامس : إن خـالق أبـدان الحيوانـات شـيء آخر سـوى الأفلاك والكـواكب ، فلم لا يجـوز أن يقـال : خالقها روح من الأرواح الفلكية ، مثل نفس ، أو عقل ، أو ملك من الملائكة ، على ما هو مـذهب الهنـد. فـإنهم يعتقدون أن المدبر [4] لكل طرف [من أطـراف] [5] الأرض ولكل بقعة من

---
(1) من (س).
(2) بتخليق (س).
(3) الحيوانات (س).
(4) المؤثر (س).
(5) من (س).

بقاع العالم : روح سماوي [1] على التعــيين ، ثم إنهم لأجل هــذا الاعتقــاد بنــوا لكل واحد من تلك الأرواح ، [هيــاكلا وصورا ، وزعموا : أنها تجري مجرى التمثال لذلك الـروح [2]] ثم يبــالغون في تعظيم [ذلــك] [3] ويزعمــون : أن تلك الملائكة بأســـرها عبـــاد الله ، وأن البشر ليس لهم أهلية عباد الله [تعـالى] [4] بل الغاية القصـوى في حقهم عبودية الملائكة ، الذين هم عباد الله. فما لم تبطلوا بالـدليل هـذا الاحتمال ، لم يحصل مقصودكم [والله أعلم] [5].

والجـــواب : قوله : «لم لا يجـــوز أن يختص كل واحد من أجزاء الرحم بخاصة ، لأجلها يفيد الأثر المخصــوص»؟ قلنا : إن الحس يدل على أن الـرحم متشـابه الأجـزاء في الطبيعة والخاصـية ، وأيضا : فـأكثر الأعضـاء المختلفة في القــوة [6] والصــفة إنما تتكــون في داخل البــدن وأجــزاء الرحم لا تلاقى شيئا منها.

قوله : «لم لا يجوز أن يكون المؤثر في حـدوث هـذه الأبدان [أن يكون] [7] هو القوة الطبيعية المولدة؟

قلنا : نحن نعلم بالضــــــرورة أن القـــــوى الطبيعية الموجـودة في أعضـائنا ليس لها الحكمة التامة ، والقـدرة التامة ، ونعلم بالضرورة أن الخـالي عن العلم والقـدرة لا يمكنه إيجاد مثل هـذه البنية المشـتملة على هـذه المنـافع العجيبة ، وكل ما يـــذكر في تقرير هــــذه المقدمة ، فهو يجري مجرى إيضاح الواضحات ، كل ما يذكره الخصم في إبطالها فهو يجري مجرى إنكار البديهيات.

وقد صـــنف محمد بن زكريا الـــرازي كتابا في إقامة الدلالة على وجـود الإله الحكيم بواسـطة بـدن الإنسـان ، وقـال في أول تلك الرسـالة : «من رأى إبريقا وتأمل في كيفية تركيبه ، فـرأى رأس الإبريق كـالقمع الواسع ، ورأى بنيته معتدلة في الضيق والسعة ، ورأى عروته على شكل مخصوص ، ثم علم أن رأسه

---

(1) سماوات (س).
(2) من (س) الصحيح هياكل.
(3) من (س).
(4) من (س).
(5) من (ز).
(6) الصورة (س).
(7) من (ز).

الواسع يصــلح لأن ينصب المــاء فيه ، وعلم أن بقية بنيته الواقعة على الحد المتوسط [في الســعة] [1] والضـــيق ، صـالحة لأن تخـرج المـاء منه بالقـدر المعتـدل ، وعلم أن عروقه صالحة لأن توجد [باليد] [2] فمن كـان عقله سـليما عن أصناف الآفات ، نقيا. قطع بـأن هـذا الإبريق المـركب من هذه الأجزاء الصالحة لهذه المنافع ، لم يتكــون بنفسه ، ولم يتخلق بذاتـــه. وأيضا : لم يتكـــون بحسب الطبيعة الخالية عن الشـعور والإدراك ، بل يقطع بـأن فـاعلا عالما قادرا علم أن الانتفـاع لا يتم إلا بهـذا الإبريق في المقاصد المخصوصة [إلا عند حصول هذه الأجزاء الثلاثة على هــذه الصــفات المخصوصــة] [3] أما الــرأس الواسع فلأجل أن يســهل صب المــاء في الإبريق ، وأما الثقبة المعتدلة في البلبلة فليحسن خـروج المـاء منه بالقـدر المعتـدل ، وأما العـروة فليسـهل أخـذها باليد عند الحاجة إلى اسـتعماله. فلما علم ذلك الفاعل الحكيم أن الانتفاع بالإبريق لا يكمل إلا عند حصـول هـذه الصـفات الثلاثة ، لا جـرم ركب ذلك الحكيم خلقه هـذا الإبريق على هـذا الوجه الصـالح والهيئة الموافقة لهذا المقصود».

ثم إن محمد بن زكريا بعد أن ذكر هذا المقال الحسن ، الموافق للمقصود ، شرع في شرح آثار حكمة الرحمن [4] في تخليق بـــــدن الإنســــان ، وذكر بعض ما فيه من التركيبات العجيبة والهيئات المطابقة للحكمة والمصلحة ، ثم قال بعدها : «وصريح العقل شاهد بـأن هـذه العجـائب والبـدائع في تـركيب هـذا البـدن لا يمكن صـدورها إلا عن قادر حكيم خلق هذه البنية بقدرته ، وأحكمها بحكمته».

واعلم أن هـذا البيـان الـذي ذكـره [5] محمد بن زكريا في هذا الموضع بيان حسن كامل ، وعند هذا يظهر للعقل السليم : أن هذه الوجوه المتكلفة المـذكورة في بيـان أنه يجوز صدور هـذه الآثـار العجيبة الحاصـلة في تخليق بـدن الإنسان عن الطبيعة المحضة ، الخالية عن العلم والقـدرة : وجوه ضعيفة خسيسة جارية

---

(1) من (ز).
(2) من (س).
(3) من (ز).
(4) الله تعالى (س).
(5) ذكره هذا الرجل في هذا الموضع (س).

مجرى إخفاء قرص الشمس بكف من التراب.

قال [تعالى] [1] في الكتاب الإلهي : (**أَلَمْ نَخْلُقْكُمْ مِنْ ماءٍ مَهِينٍ؟ فَجَعَلْناهُ فِي قَرارٍ مَكِينٍ ، إِلى قَدَرٍ مَعْلُومٍ ، فَقَدَرْنا فَنِعْمَ الْقادِرُونَ ، وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ**) [2] فقوله : «فجعلناه في قرار مكين ، إلى قدر معلوم» معناه : أن طبيعة المني تقتضي النقل والزوال ، إلا إذا دبر خلقه في الرحم [تدبيرا عجيبا يقتضي استمساك تلك القطرة. في الحريم. إنا دبرنا خلقة ذلك العضو] [3] بحيث يقتضي استمساكها إلى حد معين ، وزمان معلوم ، وهو المدة التي يحتاج الجنين فيها إلى الاستكمال والتمام ، فإذا تم البدن وكملت الخلقة زال ذلك الاستمساك ، وبطل ذلك الحفظ ، وانقلبت الطبيعة الحافظة الممسكة إلى مرسلة مخرجة ، وعند ذلك ينفصل الولد عن الرحم فقوله : «إلى قدر معلوم» إشارة إلى أن بقاء ذلك الجسم في الموضع المعلوم ، ممتدا إلى مقدار الحاجة ، فإذا انقضى زمان الحاجة ، لم يبق الاستقرار في ذلك الموضع ، ثم قال : (**وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ**) يعني من عرف أن هذه أفعال واقعة على وجه الحكمة ، والرحمة ، وإفاضة النعمة. ثم إن إنسانا لو أضافها إلى طبيعة لا شعور لها ولا إدراك ، ولا قدرة على فعل من الأفعال ، كان ذلك مكذبا بالعلوم البديهية ، وجاحدا للمعارف اليقينية [4] ، فيكون مستحقا للويل والبلاء.

وأما قوله : «لم لا يجوز أن يضاف ذلك إلى الطبيعة ، بسبب أن الناس يضيفون الأفعال الحسنة إلى الطبيعة»؟ قلنا : دفع البديهيات لأجل التمسك بكلمات يذكرها بعض أهل العرب باطل. قوله : «يلزم إضافة تخليق جميع الحيوانات إلى خالق العالم» قلنا : وهكذا نقول : وأما ما يتعلق بالحسن والقبح فالكلام فيه سيأتي بالاستقصاء. قوله : «لم لا يجوز أن يكون المباشر لتخليق هذه الأبدان هو الأفلاك والكواكب»؟ قلنا : لا شك أن هذا الاحتمال قائم ،

---

(1) من (س).

(2) بدل «ويل .. الخ» في (ز) كلمة الآية في (س) وهي في سورة المرسلات 20 ـ 24.

(3) من (ز).

(4) في (ز) كان مكذبا بالضرورة ، جاحدا للمعارف البديهية.

لكنا لما بينا أن الأجســـام متماثلة ، فحينئذ يظهر لنا : أن اختصاص كل فلك ، وكل كوكب بصفته المعينة [وخاصـيته المعينــة] [1] إنما كــان بتخليق الإله الحكيم ، وعلى هــذا التقدير فلا يضرنا هذا الكلام. وأما قوله : «لم لا يجــوز أن يكــون فاعل هــذه التركيبــات عقل ونفس»؟ قلنا : هــذا الاحتمــال قــائم. إلا أنا نقــول : ذلك العقل أو النفس ، إن كان ممكن الوجود افتقر إلى السبب ، والــدور والتسلسل باطلان ، فلا بد من الانتهــاء إلى واجب الوجــود لذاته [وإن كان ذلك الشيء واجب الوجود] [2] فهو المقصود.

واعلم أن الحرف المعدات للحاجات والضــرورات ، لا تندفع إلا بالانتهاء ، إلى واجب الوجود لذاته ، فلهذا السبب جــاء في الكتــاب الإلهي قوله تعــالى : (**وَأَنَّ إِلى رَبِّكَ الْمُنْتَهى**) [3].

ومن تأمل على الوجه الحقيقي عرف أن هـذه الكلمة ينبــوع الخــيرات ، ومركز المصــالح والســعادات [وبالله التوفيق] [4].

---

(1) من (س).
(2) من (س).
(3) النجم / الآية 42.
(4) من (س).

الفصل الثالث والعشرون

في

إقامة الدلالة على وجود إله العالم بناء على حدوث الصفات من طريق آخر

اعلم أن الطريق الذي ذكرناه في الاستدلال بحدوث بدن الإنسان هو استدلال بحال[من الأحوال.

وهاهنا طريق شبيه به ولكنه استدلال بحال [1]] من أحوال عالم الأفلاك وهو العالم الأعلى. ومن المعلوم : أن الاستدلال بأحوال ذلك العالم على وجود الإله أظهر وأقوى. كما قال في الكتاب الإلهي : «لخلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس» [2]. وهذا الطريق هو الذي كان يعول عليه قدماء الفلاسفة في إثبات الإله ، لهذا العالم. قالوا : حصل في هذا العالم أدوار لا نهاية لها ، وحركات لا أول لها ولا آخر ولا بد لها من فاعل ، وفاعلها يكون قويا على أفعال لا نهاية لها ، وفاعل الأفعال [3] التي لا نهاية لها ، يمتنع أن يكون جسما أو جسمانيا ، فوجب الاعتراف بموجود ليس بجسم ولا بجسماني ، وهو المحرك لهذه الأفعال ، والكواكب. وذلك الموجود هو الله تعالى.

واعلم أن هذا الدليل مركب من مقدمات :

المقدمة الأولى : في إثبات حركات لا أول لها ولا آخر لها. والحكماء عولوا

---

(1) من (ز).
(2) غافر 57.
(3) أفعال (ز).

في إثبات هذا المطلوب على أن الزمـان مقـدار الحركة ، ثم قد يثبت [1] أن الزمــان يمتنع بــأن يحصل له أول وآخر فوجب الاعتراف بوجود حركة لا أول لها ولا آخر لها.

ومقدمات هذه الحجة مشهورة [وقال المصنف رحمة الله عليه] [2] : وعندي أنه يمكن تقريره بطريق آخر بنـاء على أصول الفلاسـفة ، فيقـال : لا شك أن هاهنا حركـات وتغييرات ، فهذه الحوادث لا بد لها من سبب ، وسبب هذا الحادث إما أن يكون قديما أو حادثا فـإن كـان قـديما فإما أن يتوقف إلحاقه لهذا الحـادث على شـرط ، أو لا يتوقف فـإن لم يتوقف فحينئذ قد كـان هـذا القـديم موجـودا من الأزل [إلى الآن] [3] من غـير صـدور هـذا الحـادث عنه ثم صـدر [4] هـذا الحـادث من غـير أن يتمـيز هـذا الـوقت عن سائر الأوقات ، بما لأجله صار أولى بحدوث هذا الحـادث ، وهذا يقتضي رجحان الممكن لا لمرجح وهو محـال ، فثبت أن بتقدير أن يكون السبب المؤثر في حدوث هذا الحادث موجودا قديما ، إلا أنه يجب الاعتراف بأن تأثيره في وجود هذا الحادث مشروط بشـرط حـادث ، فحينئذ يـرجح الأمر إلى القسم الثاني وهو أن [الأثـر] [5] الحـادث لا بـدّ له من سبب حادث. ثم الكلام في ذلك الحادث كالكلام في الأول فيفضي هـذا إلى التسلسل وإما أن يحصل [التسلسل في أسباب ومسببات توجد دفعة واحـدة وهو محـال ، وإما أن لا يحصـل] [6] بحيث يكـون كل واحد منها مسـبوقا بـآخر لا إلى أول ، وذلك هو الـذي تقـول به الفلاسـفة ، ويـذهبون إليه. وعند ظهور هذا المعنى قد ثبت لهم وجود حــوادث لا أول لها ، ووجود حركات لا بداية لها.

وأما المقدمة الثانية : وهي قولهم : هـذه الحــوادث لا بد لها من مؤثر [وفاعل وموجـد] [7] فتقرير هـذه المقدمة مبــني على أن الجسم يمتنع أن يتحــرك لنفسه أو لذاته ، والكلام في هذه المسألة مذكور في العلم الطــبيعي على سبيل

---

(1) ثم ثبت (س).
(2) من (ز).
(3) سقط (س) وفي (ز) من الأول.
(4) ثم صدر عنه من ... الخ (ز).
(5) من (ز).
(6) من (س).
(7) من (ز).

الاستقصاء ، وإذا ثبت أنه يمتنع كونها متحركة [لـذواتها] [1] وجب القول بأنه لا بدّ لها من محـرك يحركها ومـؤثر يـؤثر في وجود حركاتها.

وأما المقدمة الثالثة : فهي بيان أن القوة الجسـمانية لا تقـوى على أفعـال غـير متناهية[2] ، وتقرير [3] هـذه المقدمة : أن كل قـوة جسـمانية فهي حالة في محل متحـيز [4] وكل متحـيز [5] منقسم ، بنـاء على نفي الجـوهر الفرد ، وكل ما كان حالا في محل منقسـم. فهو منقسم ، وكل قوة جسـمانية ، فهي منقسـمة. إذا ثبت هـذا فنقـول جزء تلك القوة إما أن لا يقوى على شيء أصلا ، أو يقـوى عليه الكل ، أو يقـوى على شـيء انقص مما يقـوى عليه الكل ، والأقسام الثلاثة باطلة. وإنما قلنا : إنه يستحيل أن يقال : إن جـزء القـوة لا يقـوى على شـيء أصلا [لأن تلك القوة ليس إلا تلك الأجزاء ولا يقـوى على شـيء أصـلا] [6] فـوجب أن يقـال : إن مجمـوع تلك القـوة لا تقـوى على شـيء أصلا ، فيلـزم أن يقـال : إن القـوة على الشـيء ، ليست قوة على الشيء. هذا خلف.

وأما القسم الثـاني : وهو أن يقـال : إن جـزء القـوة يقوي على تمام ما تقوى عليه كل القوة فهذا أيضا [محال لأنه يلزم أن يكون الكل مثل الجزء من غير تفـاوت أصلا ، وذلك محال.

وأما الثالث [7]] : وهو أن يقال : إن جزء القـوة يقـوى على بعض ما يقـوى عليه الكـل. فنقـول : إذا كـان الأمر كـذلك ، فـإذا فرضـنا أن كل تلك القـوة وجزءها أخـذا في التحريك من مبـدأ معين ، فحينئذ يلـزم أن يتنـاهى فعل الجزء ، وإذا كان كذلك ففعل الكل يكون أضـعاف [8] فعل الجـزء بمـرات متناهية ، وأضـعاف المتنـاهي ، متنـاهي فـوجب [أن يكـون] [9] فعل القـوة متناهيا [فثبت] [10] أن القوى الجسـمانية يجب أن تكـون أفعالها متناهية ، ويمتنع صدور

---

(1) من (س).
(2) الأفعال المتناهية (ز).
(3) ويؤيد (س).
(4) متحرك (س).
(5) متحرك (س).
(6) من (ز).
(7) من (ز).
(8) موصوفا بصفات (ز).

(9) من (ز).
(10) من (س).

أفعال غير متناهية عن القوة الجسمانية.

فقد ظهر من هذا الوجه صحة هذه المقدمات. وإذا ثبت هذا فنقول : ثبت بالدليل وجود حركات غير متناهية ، وثبت بالدليل أنه لا بد لها من مؤثر يؤثر فيها ، ومن موجد يوجدها ، وثبت بالدليل أن موجد الأفعال الغير متناهية يمتنع أن يكون جسما أو جسمانيا فلم يبق إلا الاعتراف بوجود موجود ليس بجسم ولا بجسماني ، وهو المحرك لأجرام الأفلاك والكواكب ، وهو المحرك للعناصر بحسب امتزاجاتها التي لا بداية لها ، وذلك الموجود هو إله العالم ومدبر العالم. وهذه الطريقة كان قدماء [الفلاسفة من [1] أصحاب أرسطاطاليس يعوّلون عليها في إثبات الإله لهذا العالم.

واعلم أن مذهب المتكلمين : أن القول بوجود حوادث لا أول لها محال ، وأنه يجب انتهاء الحوادث إلى حادث هو أول الحوادث. ودلائلهم كثيرة سنذكرها في مسألة الحدوث والقدم. إلا أنا نذكر هاهنا واحدا من تلك الدلائل ، فنقول : إن الدليل على أن [الأمر] [2] كما ذكرناه : أن ماهية الحركة وحقيقتها : أنها انتقال من حالة إلى حالة ، وكل ما كان كذلك فإن حقيقته تقتضي أن يكون مسبوقا [بالحالة المنتقل عنها ، وكل ما كان كذلك ، فإن حقيقته تقتضي أن تكون مسبوقة] [3] بغيرها ، فثبت أن حقيقة الحركة وماهيتها تقتضي أن تكون مسبوقة بغيرها. واما [حقيقة] [4] الازل ونفى الاولية فهي تقتضى ان لا تكون مسبوقة بغيرها ، وإذا ثبت هذا فنقول : لو فرضنا حركة موجودة في الأزل ، فهي لكونها حركة. إما أن تكون مسبوقة بغيرها ، أو لكونها أزلية يجب أن لا تكون مسبوقة بغيرها. وذلك يوجب الجمع بين النقيضين ، وهو محال. فيثبت بهذا البرهان : أنه لا بد للحركات من أول ، ومن بداية ، وإذا ثبت هذا فنقول : إنه قبل ذلك الوقت الذي هو أول الحركات ، إما أن يقال : كانت

(1) من (ز).
(2) من (ز).
(3) من (ز).
(4) سقط (س). والأول (ز).

الأجسام بأسرها معدومة ثم وجدت وتحـركت ، أو يقـال : الأجسام وإن كانت موجـودة إلا أنها كـانت واقفة سـاكنة ، فلما جاء ذلك الوقت أحدث في حركاتها السريعة ، بعضها إلى المشرق وبعضها إلى الغرب ، وبعضها إلى الشـمال ، وبعضها إلى الجنـوب. وعلى كلا التقـديرين فصـريح العقل يشـــهد بافتقارها إلى إله يحركها ويـــدبرها. وأما إن قلنا : إنها كـــانت معدومة [محضـــة] [1] ثم وجـــدت وتحـــركت ، فالعقل يقضي بافتقارها إلى الموجد ، وأما إن قلنا : إنها كانت موجودة ، [2] ولكنها كانت واقفة ثم ابتـدأت من ذلك الـــوقت بالحركة فـــإن العقل أيضا يقضي بافتقارها إلى المحـرك والمـدبر ، فثبت أن حركـات الأفلاك تـدل على جميع الاعتبـــارات ، على افتقارها إلى مـــدبر يـــدبرها [ومحـرك يحركهـا. واعلم أن الفلاسـفة. قـالوا : حركـات الأفلاك لا أول لها ، فـوجب افتقارها إلى محـرك يحركها ، ومدبر يدبرها] [3] والمتكلمـون قـالوا : حركـات الأفلاك لها أول. فوجب افتقارها إلى محـرك ومـدبر. ويمكن أيضا أن يقـال : هـذه الحركـات إما أن يقـال : إنه لا أول لها ، وإما أن يقال : لها أول.

فـــــإن قلنا : إنه لا أول لها وجب افتقارها إلى الإله الـذي ليس بجسم ولا بجسـماني بـالطريق الـذي ذكـره الفلاســفة ، وإن قلنا : إن تلك الحركـــات لها بداية ، ولها أول ، وجب أيضا افتقارها إلى المـؤثر المحـرك بـالطريق الذي ذكره المتكلمون.

فظهر أن على جميع التقـديرات لا بـدّ من الاعـتراف بوجود إله لهذا العالم يدبره ويتصـرف فيه كيف [شـاء] [4] وأراد : (**أَلا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبارَكَ اللهُ رَبُّ الْعـالَمِينَ**) [5] [وبالله التوفيق] [6].

---

(1) من (س).
(2) معدومة (س).
(3) من (س).
(4) من (س).
(5) الأعراف 54.
(6) من (ز).

الفصل الرابع والعشرون

في

تقرير طريقة أخرى في إثبات الإله تعالى لهذا الخلق

اعلم أن من تدبر في أجزاء العالم الأعلى والأسـفل ، ظهر له أن هذا العالم مبني على الوجه الأصلح والأصـوب والترتيب الأفضل والأتقن [1] ، وصـريح العقل شـاهد بـأن وقـوع الشـيء على هـذا الوجه لا يكـون إلا بتـدبير حكيم عالم. فهذا الطريق يدل على وجود الإله لهذا العالم.

ولنذكر ضوابط هذا الباب فنقول : محل الاعتبـار ، إما أن يكون هو العالم الأعلى أو العـالم الأسـفل ، فـإذا كـان محل الاعتبار هو موجودات العالم الأسـفل فهـذا يقع على وجوه : أحدها : [العجائب الكثيرة الـتي أودعها الله تعـالى في بـدن الإنسـان. وتمـام الكلام فيه مـذكور في كتـاب تشريح بدن الإنسان.

وثانيها] [2] : العجائب الكثـيرة الـتي أودعها الله تعـالى في روح الإنسـان ونفسه ، وتمـام الكلام فيه مـذكور في كتاب النفس.

وثالثها : عجائب أحوال الحيوانات ، وتفاصـيلها ، وهي مذكورة في كتاب الحيوان.

ورابعها : عجـائب أحـوال النبـات ، وهي مـذكورة في كتاب النبات.

---

(1) والأليق (س).

(2) من (س).

وخامسـها : عجـائب أحـوال المعـادن ، وهي مـذكورة في كتاب المعادن. أعني خواصها وتأثير بعضها في بعض ، وتولد العجــائب والغــرائب من كيفية امتزاجاتهــا. وكتب الأكثرين تدل على أحوال كثيرة منها.

وسادسها : عجائب الآثار العلوية.

وسابعها : عجائب طبقات العناصر. وهي مذكورة في كتاب صفات العناصر.

وثامنها : العجــائب الحاصــلة بســبب المناســبات المعتــبرة بين تلك الأشــياء وكيفية معونة كل واحد في حفظ نوع الباقي ، وأما إذا كان محل الاعتبـار : هو العـالم الأعلى ، فالبحث فيه من وجوه :

الأول : معرفة طبائع الأفلاك والكواكب.

ثانيها : معرفة مقاديرها ، وعين كل واحد منها.

وثالثها : معرفة حركاتها المختلفة بحسب الطــــول والعــرض ووقــوع تلك الحركــات على الوجه الأصــوب والأصلح. وهي خمسة وأربعون نوعا من الحركـات ، وذلك لأنه يعرض لكل واحد من الكـواكب السـبعة ست حركـات إلى ست جهات مختلفة :

إحـــداها : من المشــرق إلى المغــرب. وثانيها : من المغرب إلى المشرق.

وثالثها : من الجنـــوب إلى الشــــمال. ورابعها : من الشمال إلى الجنوب.

وخامسـها : من الأعلى إلى الأسـفل. وسادسـها : من الأسفل إلى الأعلى.

فيكـــون جملتها : اثـــنين وأربعين نوعا من الحركة ، ويعرض للكـواكب الثابتة حركتـان ، وللفلك المحيط حركة واحـــدة فتلك خمسة وأربعـــون نوعا من الحركة ، ولكل واحد منها [مقــدار خــاص في الســرعة والبطء والجهة ، ولكل واحد

منها] [1] تأثير خاص ، في منـافع هـذا العـالم ، لو لم توجد لاختلت مصـالح هـذا العـالم ، ولا شك أن هـذه الترتيبـات العجيبة لم تقع لـــذات الجسم فهي بتـــدبير مـــدبر حكيم عليم.

رابعها : ارتباط أحوال العالم الأسفل بأحوال حركـات الأجرام العالية ، فإن بسبب الحركة اليومية يتعـاقب الليل والنهار مع كـثرة ما فيهما من المصـالح ، وبسـبب الحركة الشهرية الحاصـلة بسـبب القمر تكـون المصـالح وبسـبب الحركة السـنوية [2] الحاصـلة بسـبب الشـمس ، تحصـيل الفصــول الأربعة الــتي لا يعــرف كمية مصــالحها إلا الله تعالى.

وخامسـها : كيفية ارتبـاط أحـوال هـذا العـالم بحركة الشمس [بسيرها ، وبيـان أنه جعل الشـمس] [3] سـلطان عـالم الأجسـام وجعل سـائر الكـواكب كالرعية لها وربط بســيرها أحــوال البحــار والجبــال ، ومواضع العمــران ، ومواضع الخراب من الأرض.

وسادسها : التأمل في أحـوال الكـواكب الثابتة ، وفي أحوال الكواكب السـيارة. واليقين حاصل بأنه تعـالى أودع في كل واحد منها حكما باهرة ، وأسرارا عجيبة ولا سـبيل للعقول البشرية إلى معرفتها إلا في القليل القليل.

واعلم أن هــذا النــوع من البحث بحر لا ســاحل له ، وليس في شـيء من الكتب بيـان هـذا النـوع من الـدلائل كما في القـرآن ، فإنه مملـوء من هـذا النـوع من البيـان. قـال الله تعـالى (**إِنَّ فِي خَلْـقِ السَّـماواتِ وَالْأَرْضِ ، وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِما يَنْفَعُ النَّاسَ وَما أَنْزَلَ اللهُ مِنَ السَّـماءِ مِنْ مـاءٍ ، فَأَحْيا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها ، وَبَثَّ فِيها مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ ، وَتَصْـرِيفِ الرِّيـاحِ وَالسَّحابِ الْمُسَـخَّرِ بَيْنَ السَّـماءِ ، وَالْأَرْضِ لَآياتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ**)[4].

(1) من (س).
(2) اليومية (س).
(3) من (س).
(4) البقرة 164.

فهـذه الآية مشـتملة على ثمانية أنـواع من الـدلائل. فالثلاثة الأول من الدلائل الفلكية ، وهي قوله تعالى : (**إِنَّ فِي خَلْقِ السَّماواتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهارِ**) والخمسة الباقية من الـدلائل، هي دلائل عـالم العناصر ، وهي قوله تعالى : (**وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْـرِ بِما يَنْفَـعُ النَّاسَ**) ثم ذكر بعـده دلائل النبـات فقـال : (**وَما أَنْزَلَ اللهُ مِنَ السَّـماءِ مِنْ مـاءٍ فَأَحْيا بِـهِ الْأَرْضَ بَعْـدَ مَوْتِها**) ثم ذكر بعده دلائل الحيوان فقال (**وَبَثَّ فِيها مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ**) ثم ذكر دلائل الآثـار العلوية وذكر فيها نـوعين : الرياح والسحاب. فقال : (**وَتَصْـرِيفِ الرِّيـاحِ وَالسَّـحابِ الْمُسَـخَّرِ بَيْنَ السَّـماءِ وَالْأَرْضِ**) ولما ذكر هـذه الـدلائل الثمانية قـال : (**لَآيـاتٍ لِقَـوْمٍ يَعْقِلُـونَ**). ونختم هــذه الفصــول بخاتمة عظيمة النفع ، وهي أن الــدلائل الــتي ذكرها الحكماء والمتكلمون وإن كـانت كاملة قوية ، إلا أن هذه الطريقة المذكورة في القرآن عندي : أنها أقرب إلى الحق والصـواب ، وذلك لأن تلك الـدلائل دقيقة ، وبسـبب ما فيها من الدقة انفتحت أبــواب الشــبهات ، وكــثرت السؤالات.

وأما الطريق الـوارد في القــرآن فحاصـله راجع إلى طريق واحد وهو المنع من التعمق ، والاحــــتراز عن فتح بـاب القيل والقـال ، وحمل الفهم والعقل على الاسـتكثار من دلائل العـالم الأعلى والأسـفل. ومن تـرك التعصب ، وجـرب مثل تجربـتي ، علم أن الحق ما ذكرته ، ولما ثبت أن هـذا الطريق الـذي ذكـره الله في القـرآن أنفع ، وفي القلـوب أرجح [1] ، لا جـرم أفردنا له بابا مسـتقلا ، وهو القسم الثاني من هذا الكتـاب. ونسـأل الله تعـالى الهداية والرحمة والإرشـاد إلى الحق ، بفضـله. فإنه خـير موفق ومعين.

---

(1) أوقع (س).

القسم الثاني

من الجزء الأوّل

من علوم هذا الكتاب

في تفصيل الدّلائل الدّالّة على وجود الإله القديم

الدلائل الموجودة في عالم الأفلاك وعالم العناصر

الفصل الأول

في

بيان أن الاستكثار من هذه الدلائل من أهم المهمات

اعلم أن الـــدلائل قد تكـــون قطعية ، وقد تكـــون إقناعيــة والاســتكثار من الــدلائل الإقناعية قد ينتهي إلى إفـادة القطـع. وذلك لأن الـدليل الإقنـاعي الواحد قد يفيد الظن ، فـإذا انضم إليه دليل [1] ثـان ، قـوي الظن ، وكلما سـمع دليلا آخر ازداد الظن قـوة ، وقد ينتهي بـالآخرة إلى حصول الجزم واليقين.

وهــذا المعــنى هو أحد الفوائد الــتي ذكرها صــاحب المنطق في تعليم قـوانين الجـدل. قـال : «لأن القـوانين الجدلية ، وإن أفـــادت الظن ، إلا أن تلك الظنـــون ، إذا قويت فقد تنتهي إلى حد اليقين».

فيثبت : أن الجدل قد يقوم مقـام البرهـان في إفـادة اليقين. وأولى المواضع برعاية الاحتيـــاط فيه ، والمبالغة في التقرير ، وإزالة الشــكوك ، والشــبهات : معرفة الإله المــدبر الحكيم، ولما بالغنا في تقرير الــدلائل العقلية في القسم الأول ، أردنا أن نجمع الــــدلائل الظــــاهرة الجلية المتبادرة إلى الأفهام في هـذا القسم ، ليكـون ذلك سـعيا في الفــوز بهــذه الســعادة بأقصى ما يقــدر عليه [وبالله التوفيق] [2].

(1) دليل بأن الظن (م).
(2) من (ط ، س).

الفصل الثاني

في

حكاية كلمات منقولة عن أكابر الناس في هذا الباب.

فـالأول : روى أن النـبي صلىاللهعليهوسـلم قـال لعمران بن الحصـين : «كم لك من إلـه»؟ قـال : عشـرة. قـال : «فمن لنعمك وكرمك والأمر العظيم الـذي يـنزل بك»؟ قال : الله [تعالى] [1] فقـال عليهالسـلام : «فما لك من إله إلا الله».

الثاني : روى أن بعض الزنادقة أنكر الصانع عند جعفر بن محمد الصـادق. فقـال جعفر : ما حرفتـك؟ فقـال التجـارة. فقـال : هل ركبت البحـر؟ قـال : نعم. قـال هل رأيت أهوالـه؟ قـال : نعم. هـاجت في بعض الأيـام ريـاح هائلة ، فكسّرت السـفن ، وغـرّقت الملاحين ، فتعلقت أنا ببعض ألواح السفينة ، ثم ذهب ذلك اللوح عني ، فوجـدت نفسي في تلاطم الأمـواج ، حـتى انـدفعت إلى السـاحل. فقـال جعفر : مذ كـان اعتمـادك من قبل على السـفينة والملاح ، وعلى اللوح ، فلما ذهبت هذه الأشياء عنك ، هل أسـلمت [نفسـك] [2] للهلاك أم كنت ترجو النجـاة؟ قـال : بل كنت أرجو النجاة. قال : ممن ترجوها؟ فسكت الرجل. فقال جعفر : إن إلهك هو الذي [كنت] [3] ترجـوه في ذلك الوقت ، ونجاك من الغرق ، وأوصلك إلى السلامة.

---

(1) من (ز).
(2) من (س).
(3) من (س).

واعلم أن هذا الدليل مأخوذ من القرآن ، قال تعالى : (**فَإِذا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَوُا اللهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ**) [1].

الثـالـث : كـان أبو حنيفة سـيفا على الدهرية وكـانوا ينتهـــزون الفرصة في قتله فبينما هو قاعد في مســجده يوما إذ هجم عليه جماعة بسيوف مسـلولة وهمـوا بقتلـه. فقال لهم : أجيبوني عن مسألة ثم افعلوا ما شئتم. فقالوا : هات. فقال : ما تقولون في رجل يقول لكم : إني رأيت سـفينة مشـحونة بالأحمـال ، مملـوءة من الأثقـال ، قد احتوشها في لجة البحر أمـواج متلاطمة ، وريـاح مختلفة ، وهي في هـذه الأحـوال تجـري مسـتوية ، ليس لها ملاح يجريها ، ولا متعهد يحفظهـا. هل يجـوز ذلك في العقـل؟ قالوا : لا ، هذا شـيء لا يقبله العقـل. فقـال : أبو حنيفة يا سبحان الله إذا لم يجز في العقل سـفينة تجـري من غـير متعهد ولا حافظ ، فكيف يجـوز قيـام هـذه الـدنيا على اختلاف أحوالها ، وسعة أطرافها ، وتبـاين أكنافها من غـير صانع وحافظ؟ فبكوا جميعا ، وقالوا : صدقت.

واعلم أن هـذه الدلالة مـأخوذة من قوله سـبحانه : (**وَمِنْ آياتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّـماءُ وَالْأَرْضُ بِـأَمْرِهِ**) [2] ومن قوله تعـالى (**اللـهُ الَّذِي رَفَـعَ السَّـماواتِ بِغَيْـرِ عَمَـدٍ تَرَوْنَها**) [3]

الرابع : سـألوا الشـافعي [رضـوان الله عليـه] [4] عن الدليل عن الصـانع فقـال : ورقة الفرصـاد طعمها ولونها ، وريحها ، وصـبغها : واحــد. تأكلها دودة القز فيخــرج منها الإبريسم ، ويأكلها النحل فيخـــــرج منه العسل ، وتأكلها الظبـــــاء فينعقد في نوافجها المسك ، وتأكلها ســـــائر الحيوانـات فتفضل مع العفونة والفسـاد. فالـذي دبر هـذه الأجسام على هذه المناهج العجيبة : هو الله سبحانه.

---
(1) العنكبوت 65.
(2) الروم 25.
(3) الرعد 2.
(4) من (س).

الخامس : سئل جعفر الصادق [رضي الله عنه] [1] عن هذه المسألة أيضا فقال : شاهدنا قلعة حصينة ملساء ، ظاهرها كالفضة المسبوكة ، وباطنها مملوء من الذهب المذاب [والفضة المذابة] [2] ثم انشقت الجدران ، وخرج من القلعة حيوان سميع بصير. فلا بد من مدبر يدبره ، وصانع يخلقه. وعنى بالقلعة : البيضة. وبالحيوان : الفرخ.

السادس : سأل هارون الرشيد مالكا عن ذلك ، فاستدل باختلاف الأصوات ، وتردد النغمات ، وتفاوت اللغات ، وهو مأخوذ من القرآن في قوله تعالى : (**وَاخْتِلافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوانِكُمْ**) [3].

السابع : سئل أبو نواس عن هذه المسألة فقال :

تأمل في نبات الأرض وانظر	إلى آثار ما صنع المليك
على قضب الزبرجد شاهدات	بأن الله ليس له شريك

الثامن : سئل أعرابي عن الدليل. فقال : البعرة تدل على البعير ، والروث على الحمير، وآثار الأقدام على المسير ، فسماء ذات أبراج ، وأرض ذات فجاج ، أما تدل على العليم القدير؟

التاسع : قيل لطبيب : بم عرفت ربك؟ فقال : بإهليلج مخفف أطلق ، ولعاب ملين أمسك. وقال آخر : عرفته بحيوان صغير ، وضع السم في أجد طرفيه ، والشفاء في طرفه الآخر. وعنى به النحل.

العاشر : سئل أبو حنيفة عن الدليل مرة أخرى فقال : اصبروا فإن قلبي مشغول ببعض المهمات ، وإذا فرغت منه أخبرتكم [4] بذلك [الدليل] [5] فقالوا : وما ذلك المهم؟ فقال : إن أمتعتي من ذلك الجانب من دجلة ، وإن

---
(1) من (س).
(2) من (ز).
(3) الروم 22.
(4) أجب لكم (ز).
(5) من (ز).

بعض السفن تذهب بنفسها إلى ذلك الجانب وتلك الأمتعة تقع في تلك السـفينة من تلقـاء ذواتها ، وتمتلئ السـفينة من تلك الأمتعة [وتعود إلى هـذا الجـانب ، وتخـرج الأمتعة من تلقاء نفسها ، وتقع على الأرض ، وإن تلك السـفينة] [1] تعود مرة أخرى إلى ذلك الجـانب. فقلـبي متعلـق. بهـذا [المعـنى] [2] المهم ، فاصـبروا إلى أن يتم. فقـالوا يا أبا حنيفة. هذا الكلام لا يقوله إلا معتـوه. قـال : ولم؟ قـالوا : لأن حدوث هذه الأحوال ، وظهور هذه الأفعـال لا يعقل إلا بحافظ يحفظها ، وفاعل يـدبرها. فكيف يعقل حـدوثها من غير فاعل؟ فقال : أبو حنيفة : فالآن أقررتم بوجـود الإلـه. لأن أحوال هـذا العـالم ليست أقل درجة من أحـوال هـذه السفينة. فإذا كان صريح العقل شاهد بأن هذه الأحـوال لا تتم إلا بمدبر ومقدر ، فأولى أن لا تتم أحـوال هـذا العـالم إلا بمدبر ومقدر؟

واعلم أن مقصـود أبي حنيفة من هـذا الكلام : التنبيه على أن العلم بافتقار الحادث [إلى المحدث علم بديهي] [3] ضروري غني عن الدليل.

الحادي عشر : سئل جعفر بن محمد مـرة أخـرى عن الدليل فقال : أقوى الدلائل على وجـوده : وجـودي [وذلك لأن وجودي] [4] حدث بعد أن لم يكن. فله فاعل.

ويمتنع أن يقال : فاعل وجودي أنا. لأنه لا يخلو إما أن يقال : أنا أحدثت نفسي ، حال ما كنت موجـودا ، أو حـال ما كنت معدوما. فإن أحدثت نفسي حال ما كنت موجـودا فـالموجود أي حاجة به إلى الموجـد؟ وإن أحـدثت نفسي حـال ما كنت معـدوما [فالمعـدوم] [5] كيف يكـون موجـدا للموجـود؟ فـدل هـذا على أن الصـانع الفاعل لوجـودي : موجود غير غيري.

---

(1) من (ز).
(2) من (س).
(3) من (س).
(4) من (س).
(5) من (ز).

الثــاني عشر : ســئل علي بن أبي طــالب رضي الله عنه [1] عن الدليل [فقال : الدليل عليه] [2] نقص العـزائم ، وفسخ الهمم ، وتقرير هذا الدليل : هو أن الإنسان يسـعى في تحصيل شيء من المطـالب [على أقصى الوجــوه] [3] ويتعذر عليه ذلك وقد لا يسعى في تحصيله البتة فيحصـل. فلو كان حصول هذه الأحوال بسعيه ، لوجب أن يحصّل ما سعى في تحصيله ، وأن يمتنع ما سعى في امتناعه ، ولما كان الأمر بالعكس من ذلك. علمنا : أن تدبير أحــوال هـذا العـالم ، وتقـدير حوادثه يتعلق بحكمة موجـود قهر بقدرته قدر العباد.

الثالث عشر : سئل عمر بن الخطــاب رضي الله عنه عن الدليل. فقال : إن الناس يبالغون في تعظيم الأعـاجم [حيث استخرجوا] [4] علم الشطرنج فـإنهم وضـعوا طريقا عجيبا ، يظهر في الرقعة المختصـــــــرة أنواعا من اللعب والمماسات غير متناهية. ثم قال : وإن رقعة وجه الإنسان أصــــغر من رقعة الشــــطرنج ، وإن تلك المماســــات [5] الموضــوعة في بيــوت الشــطرنج قد تنتقل من بيت إلى بيت ، وأما الأعضــاء الموضــوعة في رقعة وجه الإنســان فإنها لا تنتقل عن أمكنتهــا. ثم مع هــذه الأحــوال ، فإنك لا تــرى إنســانين في المشــرق ، والمغــرب يتشــابهان في صورة الوجه البتة. وهذا يدل على كمال قدرة هذا الخـالق المصور. حيث أظهر الأنواع التي لا نهاية لها من التفاوت ، في هــذه الأجســام القليلة الموضــوعة في هــذه الرقعة الصغيرة.

واعلم أنك إذا وقفت على هـــذه الدقيقة علمت أنه لا يوجد إنسانان تتشـابه صـورتاهما البتة ، ولا يوجد إنسـانان تتشــــابه أحوالهما حــــتى أن كل واحد لا بد وأن يخــــالف صــاحبه في الطبع والخلق والمشي وفي كــور العمامــة. وفي الخط ، والكتابة ، والحظ من الســـعادة والشـــقاوة. وهذا باب واسع وبحر لا ساحل له.

---

(1) كرم الله وجهه (س).
(2) من (س).
(3) من (ز).
(4) من (س).
(5) المناسبات (ز).

الرابع عشر : قيل لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه : هل رأيت ربـــك؟ فقـــال : لا أعبد ربا لم أره. فقيل له : كيف رأيتـه؟ فقـال : ما رأته [العيـون بمشـاهدة العيـان ، ولكن رأته] [1] القلـوب بحقـائق العرفـان. فقيل له : صف ربـــك. فقـــال : إن ربي لطيف الرحمة ، كبـــير الكبريـــاء ، جليل الجلالة ، قبل كل شـــيء ، وليس له قبل ، وبعد كل شيء ، وليس له بعد ، ظاهر لا بتأويل المباشرة ، باطن لا بالمباعـــدة ، ســـميع بلا آلة ، بصـــير بلا حدقة ، لا تحـــده الصـــفات ، ولا تأخـــذه الســـنات ، القـــدم وجـــوده ، والأبد أزليتـــه. الـــذي أيّن الأين. لا يقـــال له : أين ، والـــذي كيّف الكيف ، لا يقال له : كيف.

الخامس عشر : قيل لذي النون المصري : بم عرفت ربك؟ قـال : عـرفت ربي بـربي ، ولو لا ربي [أخـبرني] [2] لما عرفت ربي.

واعلم أن معـنى الكلام : أنه سـبحانه غـرس شـجرة المعرفة في أراضي الأرواح ، فهـــذه الشـــجرة أرضـــها الطاعة ، وماؤها العبودية ، وأغصـــانها الـــذكر ، وثمرتها الفكر ، فمن واظب على هذه الأعمـال وجد هـذه الآثـار ، ولو لا أنه سـبحانه ملأ الأرواح من معرفته ، وأنـار القلـوب بمحبته ، وإلا فكيف يليق بكف من الـــتراب ، معرفة رب الأرباب؟ وهذا الكلام الذي ذكره ذو النون مأخوذ من قول [النبي صلى‌الله‌عليه‌وسلم] [3].

والله لو لا الله ما اهتـــدينا ولا تصـــدقنا ، ولا صـــلينا

السادس عشر : كان رجل مضطجعا في ظل شـجرة فسقطت ورقة من تلك الشجرة على وجهه ، فتعجب من كيفية تولد هذه الورقة الخضراء الناعمة من تلك الخشـــبة اليابسة الكثيفة ، فقـــال : من الـــذي أنبت الـــورق على الشـجر؟ [فنـام فـرأى في منامه كـأن قـائلا يقـول: الـذي أنبت الورق على الشجر] [4] هو

(1) من (س).
(2) من (س).
(3) من (ز).
(4) من (س).

الذي شق على الوجه البصر.

ويقرب من هذه الحكاية أن النبي صلىاللهعليهوسلم : كان يقرأ في سجدة التلاوة : «سـجد وجهي للـذي خلقه [وصـوّره] [1] وشق سـمعه وبصـره بحوله وقوتـه» وكـان علي ابن أبي طالب يقـول: سـبحان من بصـرني بشـحم ، وأسمعني بعظم ، وأنطقني بلحم [2].

السـابع عشر : كـان بعض الملـوك قد وقع في قلبه شك في وجود الله تعـالى ، وكـان له وزير عاقل ، وكـانت العادة جارية بأن ذلك الوزير كان يتخذ لذلك الملك ضيافة في كل سنة مرة واحـدة فـأمر الـوزير في بعض المفـاوز الخالية بوضع الزرع والضـرع فيها وبـاجراء الميـاه الجارية وبنـاء البسـاتين الطيبة ، ووضع القصـور العاليـة. ثم حضر السـلطان في تلك المواضع فتعجب السـلطان ، وقـال للوزير : كيف عمرت هذه المواضع؟ فقال الوزير : أطـال الله بقـاء السـلطان إني ما عمرتها ، ولكنها كـانت خرابا قفرا الى هذه الأيام القريبة ، ثم إنا لما عـدنا وجـدنا هـذه الأشياء حدثت من تلقاء نفسـها من غـير بـان ولا مصـلح ، فاشتد غضب السلطان ، وقال : كيف يليق بمثلك أن يهزأ بي؟ فقال : أطال الله بقاء السلطان ، إذا كان حدوث هذا القدر من العمـارة بلا معمـار ولا مصـلح ممتنعا ، فحـدوث العـالم الأعلى والأسـفل مع كـثرة ما فيها من العجـائب ، والغـرائب بلا موجد [3] ولا مـدبر أولى بالامتنـاع. فانتبه السلطان من هذا الكلام ، وعاد إلى الدين الحق.

الثامن عشر : سئل جعفر بن محمد [الصـادق] [4] عن الدليل فقال للسـائل : أخـبرني عن حـال هـذا العـالم ، لو كان له مدبر [ومباشر] [5] وحافظ.

---

(1) من (ز).
(2) في (س) : أبصر بشحم.
(3) مقدر (ش).
(4) من (س).
(5) من (ز).

أما كـان يزيد حاله حينئذ على هـذه الأحـوال الموجـودة؟ وإذا كان الأمر كذلك ، فهذه الأحـوال وجب أن تكـون دالة على أن لها [إلها] [1] مدبرا حكيما.

التاسع عشر : روي عن النبي صلىاللهعليهوسـلم أنه قال : «من عرف نفسه فقد عرف ربه» وجاء في التوراة : «يا إنسان اعرف نفسك تعرف ربك» [2] وعند هـذا قـال أهل التحقيق : من عرف نفسه فقد عرف ربه ، لا بطريق المســاواة بل بطريق المخالفة ، يعــني من عــرف نفسه بالحدوث ، عرف ربه بالقدم ، ومن عرف نفسه بالامكــان عرف ربه بالوجوب.

ومن عرف نفسه بـالتركيب [والتـأليف] [3] عـرف ربه بالوحدانية والفردانية ومن عــــرف [نفســــه] [4] بالجهل والعجز والحاجة ، عـرف ربه بـالعلم والقـدرة والاسـتغناء. وعلى هذا الباب فقس.

العشـرون : روي أن الموفق بالله لما حجّ ، وكـان قد حضر عنــــده جمع من المنجمين مثل أبي معشر البلخي ، وما شـاء [5] الله وغيرهمـا. فقـال لهم : إني اسـمع أنكم تـــدعون أن الإنســـان يضـــمر في قلبه ضـــميرا ، وأنتم تســـتخرجون ضـــميره [6] وأنا أضـــمرت الآن ضـــميرا فاســتخرجوه. ثم إن أولئك المنجمين اســتخرجوا طــالع الوقت ، وقـال كل واحد منهم كلاما ، فلم يوافق كلام أحد منهم. فقــال أبو معشر البلخي : أضـمرت ذكـرت اللــه. فقال : صدقت. فـأخبرني كيف عـرفت؟ فقـال : لأنك لما أضمرت أخـذت ارتفـاع الـوقت [7] فوجـدت نقطة الـرأس وسط السماء ، ونقطة الرأس شـيء لا يـرى ذاته ، ويـرى آثار خيره ورحمته [ووسط السماء أرفع موضع في الفلك. فعرفت أنك أضمرت ذكر موجـود لا تـرى ذاته ويـرى آثـار خيره ورحمته [8]] وذلك الموجود هو أرفع

(1) من (ز).
(2) يحتمل أن المعنى من إرمياء 11 : 18.
(3) من (ز).
(4) من (ز).
(5) الكلمة غير واضحة.
(6) سقط (س) وبدلها الضمير [انه].
(7) الارتفاع (ز).
(8) من (س).

الموجودات. وليس أرفع هـذه الموجـودات إلا الله تعـالى. فعــرفت بهــذا الطريق أنك أضــمرت ذكر الله تعــالى ، فأحسن القوم منه هذا الكلام.

واعلم أن أمثال هذه الوجوه فيها كثرة ، والقدر الذي ذكرناه ينبه على البقية [والله أعلم بالصواب] [1].

(1) من (ز).

الفصل الثالث

في

تعديد الدلائل التي تذكرها أصناف طوائف العالم

اعلم أن أصـناف العلـوم وأقسـامها كثـيرة ، ولكل واحد من أصـناف العلمـاء طريق يختص به في إثبـات معرفة الله تعالى. ونحن نعدها :

الطائفة الأولى : العلمـاء البـاحثون عن تواريخ أهل الدنيا ، ومعرفة الأحوال الماضية من أحوال هذا العالم :

ودليل هذا الصنف من العلمـاء على إثبـات الإله لهـذا العالم من وجهين.

الأول : قـالوا إن البحث عن تـواريخ أهل الـدنيا يـدل على أنه لم يوجد تحت قبة [1] السماء طائفة منهم. كثـيرة معتبرة ينكرون وجـود الله تعـالى. وإنما الـنزاع الواقع بين الخلق في الصفات.

أما الاعـتراف بوجـود شـيء يـدبر هـذا العـالم. فـأمر متفق عليه بين الكـل. والـذي يـدل عليه : أن أهل العـالم فريقـان : منهم من [2] يعـترف بنبـوة الأنبيـاء ، ومنهم من ينكر النبوة.

أما المعـترفون بنبـوة الأنبيـاء [عليهمالسـلام] [3] فلا نزاع في أنهم معترفون

---

(1) أديم (س).

(2) منهم من يقول نعترف (س).

(3) من (ز).

بوجـود الله تعـالى. أما المسـلمون فـالأمر بينهم ظـاهر ، وأما اليهـود فـاعترافهم بوجـود الإله تعـالى أظهر من أن يحتاج الى البيان والذكر.

والذي يذكرونه كثيرا قـولهم : «ألـوهيم. أدونـاي. آهيا شـــراهيا» [1]. وكل ما في التـــوراة من معجـــزات موسى عليهالســـلام فهو بعينه دليل وجـــود الإله تعـــالى ، وكـــان موسى يقـــول : «إلهكم هو الـــذي أتى بهـــذه العجـــائب ، وأظهر عجائب الغرائب» وأما النصارى فاعترافهم بوجـــود الإله ظـــاهر ، ويقولـــون : «أبـــدا ، إلها ، ربا ، قديســـا» والتفـــاوت بين الســـريانية وبين العربية [2] قليـــل. وأما المجوس : فإنهم يسمون الله تعـالى بلغتهم : [3] أهـرمن ، أو يزدان. يزعمـون : أنهم إنما جعلـوا النـار قبلة صـلاتهم. لأن النـار جسم مشـرف عـالي قـاهر ، وهـذه الصـفات تتناسب مناسـبة غـير بعيـدة لصـفات جلال الله من بعض الوجوه ، فلهذا السبب جعلوا النار قبلة صلاتهم ، وخصوها بمزيد من التعظيم ، وقـــال [4] زردشت في كتـــاب «زند أوســـتا» وهو الكتـــاب الـــذي زعم أن الله أنزله عليه : «وتبدو لهم بهيئة أهرمن» [5].

والأعاجم كانوا يقولـون «خـداى» [وترجمته بالعربية : أنه بنفسه جاء يعـني أنه بذاته وجد ، وحصل [6]] وتفسـيره : أنه واجب الوجود لذاته.

---

(1) في الأصحاح الثالث من سفر الخروج : «وقـال الله أيضا لموسى : هكذا تقول لبني إسرائيل : يهـوه إله آبـائكم إله إبـراهيم وإله إسـحاق ، وإله يعقوب ، أرسلني إليكم. هذا أسمي إلى الأبد» وفي نفس الأصحاح قبل ذلك : «فقـال موسى لله : ها أنا آتي إلى بـني إسـرائيل ، وأقـول لهم : إله آبائكم أرسلني إليكم. فإذا قالوا لي : ما اسـمه؟ فما ذا أقـول لهم؟ فقـال لله لموسى : أهيه الـذي أهيـه» [خـروج 3 :ـ 13 ــ] وفي التوراة وردت كثيرا هذه العبارة: «وكلم الـرب موسى قـائلا : كلم بـني إســـرائيل وقل لهم ..» وفي الإنجيل : «فأجابه يســـوع : إن أول كل الوصايا هي : يا إسرائيل : الرب الهارب واحد» [مرقس 12 : 29].

(2) السريانية (الآرامية) والعبرية. والعربية : الفروق بينهم قليلة جدا.

(3) يقول الشهرسـتاني في «الملل والنحـل» : «ثم إن التثنية اختصت بالمجوس ، حتى أثبتوا أصلين اثـنين مـدبرين قـديمين يقتسـمان الخـير والشر ، والنفع والضر ، والصـلاح والفسـاد. ويسـمون أحـدهما النـور ، والآخر الظلمة. وبالفارسية : يزدان وآهرمن».

(4) وقال يزداد شـيئا في كتـاب لابسـتا (ز) وفي (س) كتـاب لابسـتا ــ والتصحيح من الشهرستاني ـ.

(5) عبارة (ز) : ويكمان تلمسية فلو من. وعبارة (س) وتبـدو لهم بهيئة هرمز.

(6) من (ز).

فهـذه الطوائف الأربع وهم الطوائف المعتـبرون ممن يقر بنبـوة الأنبيـاء عليهمالسـلام كلهم مطبقـون متفقـون على الإقرار بوجود الله تعالى [1].

وأما سائر الطوائف :

فأحــدها : أهل الجاهلية : وهم العــرب الــذين كــانوا موجودين قبل ظهور الإسلام ، وكلهم كـانوا مطبقين على الإقــرار بوجــود الإله [2] ، والــدليل عليه [قوله تعـالى [3] حكاية عنهم: (**وَلَئِنْ سَــأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَــقَ السَّــماواتِ وَالْأَرْضَ؟ لَيَقُولُنَّ : اللـهُ**) [4] وقـال تعـالى : (**أَفِي اللـهِ شَـكٌّ؟ فـاطِرِ السَّـماواتِ وَالْأَرْضِ**) [5] وكـانوا يطلقـون لفظ الإله على الأوثـان ، أما لفظ الله فما كـانوا يذكرونه إلا في حق الله تعالى.

والصــنف الثـاني : من أصــناف أهل الـدنيا : [الهند ، وكلهم مطبقون على الإقرار بوجود الإله الحكيم الـرحيم ، ولذلك فإنهم يبالغون في العبادة ويحرقون أنفسهم بالنــار ، على حب الله تعالى.

والصــنف الثـالث : من أهل الـدنيا] [6] : الزنــوج وهم أبعد طوائف أهل الـــدنيا [عن العقـــل] [7]. ومع ذلك فهم مقـرون بوجـود إله العـالم ، ويقولـون : ملكـرى جلـوى [8] ومعناه : الرب الأعظم.

والصـــنف الرابع : من أهل الـــدنيا : الـــترك ، وهم مقرون بوجود الإله تعالى فيقولون : به ينكرى [9] ، يعـني الرب واحد ، وقد يقول بعضهم : ألغ بايات. ومعناه الغــني الأعظم.

والصنف الخامس : أهل الصـين. ولهم علو عظيم من الإقرار بوجود الإله المدبر الحكيم.

---

(1) الإله (س).
(2) الله تعالى (س).
(3) من (س).
(4) الزمر 38.
(5) إبراهيم 10.
(6) من (ز).
(7) من (ز).
(8) ملكوى جلوى (ز).
(9) به ينكرى (ز).

والصـــنف الســـادس : الـــروم والـــبربر ، والقبط ، والحبشة ، وهـــؤلاء الغـــالب عليهم النصـــرانية. وفيهم المسلمون. وعلى التقدير فهم مقرون بوجود الإله تعالى.

والصنف السابع : اليونانيون ، وهم كانوا كالمشعوذين بهـذا العلم [والعمل عليـه] [1] وما طلبـوا علما من العلـوم الدقيقة ولا بغوا بحثا من المباحث النفيسة إلا ليتوسلوا به إلى معرفة [وجود الإله تعالى ومعرفة] [2] صفات كبريائه.

فهـــذا هو ضـــبط [أصـــناف] [3] أهل الـــدنيا ، وكلهم مطبقون على وجود الإله.

والتواريخ القديمة دالة على أن أهل الـدنيا من الـدهر الداهر ، والزمان الأقـدم ، هكـذا كـانوا وما كـان فيهم أحد ينكر وجود الإله تعالى.

وإذا ثبت هذا فنقـول : إن من المعلـوم بالضـرورة أن عقل [جميـع] [4] أهل المشـرق والمغـرب في مـدة سـبعة آلاف سنة ، أو أقل ، أو أكثر : أزيد من عقل واحد مغمــور بين الخلــق. فعلى هـذا لو اتفق لإنسـان واحد شـبهة ، أو شك في وجـود الإله [تعـالى] [5] فيجب أن يقطع بـأن ذلك الشك أو الشـــبهة لقصـــور عقله وقلة فهمه ، لا لعـــدم المطلـوب. فـإن صـريح العقل شـاهد بـأن عقـول جملة الخلق في هذه الـدهور المتطاولة ، كـانت أكمل من عقل هذا الواحد. فهذا طريق قوي جلي في إثبات العلم بوجـود الإله الحكيم ، بشـرط أن يعـترف الإنسـان بـأن عقله أقل من عقل الكل [ونسأل الله الرحمة] [6].

والوجه الثاني : من دلائل هـذه الطائفة : أن أصـحاب التواريخ لما بحثوا

---

(1) من (س).
(2) من (س).
(3) من (ز).
(4) من (ز).
(5) من (ز).
(6) من (س).

عن أحــوال الــدنيا وفتشــوا عن أخبارها ، وجــدوا أن كل طائفة كـان تمسـكهم بعبودية الله أشد ، وكـان اشـتغالهم بعبادة الله أكثر ، وكانت مواظبتهم على ذكر الله [تعـالى] [1] وعلى الفكــرة في دلائل الله أكــثر ؛ كـانوا في الــدنيا أحسن ذكرا ، وأطول أعمـارا ، وأكـثر خـيرا ونعمة ، وأبعد عن الشــرور ، والآفــات ، وأقــرب إلى دوام الخــيرات والسـعادات. وكل من كــان أبعد عن طاعة الله ، وأكــثر اســتغراقا في طلب الــدنيا وحبها ، كـــانوا إلى الهلاك والشـرور أقـرب ، وإلى الوقـوع في الآفـات والمخافـات أوصـل. وهـذه أحـوال لا يعرفها إلا من طـالت تجربته في أحـوال أهل الـدنيا ، وكـثرت فكرته في كيفية أحـوالهم ، وطالع أيضا كتب التـواريخ ، وعـرف أحـوال الماضـين من المقرين والمنكرين ، فإنه يقطع بعد التجربة الـتي ذكرناها وبعد الأفكـار الـتي أرشـدنا إليها : أن الأمر كما ذكرنـاه ، وأنه لا شبهة في حقيقة ما ادعيناه.

ومما يقوى ذلك وجوه :

الأول : إن وقــوع الظلمة ، وطلاب الــدنيا في أنــواع القتل والنهب ، أكــثر من وقــوع أهل العلم والعمل ، في تلك الآفات.

الثاني : إن المدرسة الحقيرة [المبنيـة] [2] لأهل العلم ، والرباط الحقـير المبـني لأهل الطاعة قد يبقى مـائتي [3] ســنة أو ثلاثمائة ســنة ، وأما القصــور العالية ، والأبنية المشيدة التي للملوك ، فإنها لا تبقى إلا زمانا قليلا ، وذلك يدل على ما قلناه.

الثـالث : إن بـاني المـدارس والرباطـات ، كلما كـان أقرب إلى الدين والطاعة ، كانت أبنيته أبقى.

الرابع : إن ذكر أهل [4] العلم وأهل الــــدين أبقى من ذكر الظلمة وأهل الشر.

---

(1) من (س).
(2) من (س).
(3) مائة (س).
(4) أهل الدين والطاعة (س).

الخامس : إن ميل القلوب إلى أهل الـدين ، والطاعة ، أكـثر من ميلها إلى أهل الـدنيا ، وكل ذلك يـدل على أن كل من كـــان أوغل في عبودية الله ، كـــان أقـــرب إلى الخـــيرات ، ولما رأينا بحسب هـــذه التجربة أن الإقـــرار بالإلهية ، والاعـــتراف بوجـــوب الطاعة والخدمة ، كمـــال السـعادات في الـدنيا. فهـذا من أدل الـدلائل على وجـود الإله الرحيم الحكيم.

وهذا النوع من الدلائل كثير في القـرآن العظيم. قـال الله تعـالى : (**لَقَـدْ كـانَ فِي قَصَصِـهِمْ عِبْـرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبابِ**) [1] وقـال : (**كَمْ تَرَكُـوا مِنْ جَنَّاتٍ وَعُيُـونٍ**) إلى قوله : (**فَما بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّـماءُ وَالْأَرْضُ ، وَما كـانُوا مُنْظَرِينَ**) [2].

وبالجملة : فلما دلت المشـــــاهدة والتجربة على أن الاعتراف بهذه المعـاني سـبب لانفتـاح أبـواب السـعادات [والإعراض عنها سبب لانفتاح أبـواب الآفـات] [3] علمنا أن الطريق الحق والمنهج الصـــدق هو الإقـــرار بوجـــود الإله الحكيم الرحيم. فهذا هو الإشارة إلى الـدلائل المسـتنبطة من علم التواريخ على وجود الإله لهذا العالم.

الطائفة الثانية : طوائف أصـحاب الرياضـيات وأرباب المكاشفات :

واعلم أن طـــريقهم يـــدل على وجـــود الإله الحكيم الرحيم من أنواع :

النوع الأول : أن نقول : إن صـريح العقل شـاهد بـأن الموجـــودات على ثلاثة أقســـام : الأجســـام ، وصـــفات الأجسام ، والذي لا يكون جسما ولا حالا في الجسم.

أما القســــمان الأولان فهما اللـــــذان يســـــميان الجسمانيات.

وأما القسم الأخـــير : فهو المســـمى بالروحانيـــات ، فثبت بهذا التقسـيم : أن الموجـودات إما جسـمانية ، وإما روحانية. إذا عرفت هذا فنقول : إن فطرة جميع

---

(1) يوسف 11.
(2) الدخان 29.
(3) من (ز).

العقلاء الكاملين تشهد بأن الموجودات الروحانية موجودة. وأنها مع كونها موجــودة فهي أعلى، وأكمل وأشــرف من الموجودات الجسمانية.

والذي يدل على ما ذكرناه وجوه اعتبارية.

فــالأول [1] : إن كل إنســان كــان اســتغراقه في حب الجسمانيات أكثر ، وكان شـغفه بوجـدانها والوصـول إليها أشد ، كــان عند العقلاء من النــاس أكــثر حقــارة وأكمل خساسة ، وكل من كـان إعراضه عن الجسـمانيات أكـثر ، وكــان التفاته إليها أقل ، وكــان شـغفه بــالفكر في طلب المعــارف أتم ، كــان عند كل الخلق أعلى حــالا ، وأكمل درجة. والذي يقرر هـذا : أنهم إذا اعتقـدوا في إنسـان أنه جعل أيامه وذكـره ، وفكـره وقفا على تحصـيل المطعـوم والملبوس والمنكـوح ، وصـار بالكلية معرضا عن الأحـوال الروحانية ، فــإن كل عاقل يقضي عليه بأنه من البهــائم ، وأنه خــارج عن صـفة [2] الإنســانية ، وينظــرون إليه بعين الحقارة والإهانة ، ولا يقيمون له في نظرهم البتة [3] وزنا.

وأما إذا اعتقـــدوا فيه أنه معـــرض عن طلب هـــذه الجسمانيات ، وقليل الميل إليها ، وعـديم الالتفـات إليها ، فإنهم يعظمونه ويعترفون له بوجـوب التعظيم والاعـتراف بالتقديم.

واعلم : أن هذا الحكم غير مختص بـالعقلاء والأكيـاس من الناس بل جميع طوائف أهل العالم مطبقون متفقـون على هذا الحكم ، وهذا يدل على أن جميع الخلق مطبقون على تحقـير الجسـمانيات ، وعلى تعظيم الروحانيـات. بل نقــول : إن الأجلاف من الــترك والهند والــزنج ، مقــرون بهذه الأحوال ، لأنهم يحترمون شيوخهم ويعظمونهم ، وما ذاك إلا أنهم اعتقدوا فيهم أنهم بسبب طول العمر عرفــوا ما لم يعرفــوه ، ووقفــوا على ما لم يقفــوا عليه ، فلأجل هذا الخيال يحترمونهم حتى إذا أحســوا من بعض الشــيوخ بأفعال لا تليق بالمشايخ ، فإنهم يبالغون في

---

(1) هــذا هو النــوع الأول. والنــوع الثــاني يــأتي بعد قليل ، وهو عن الجسمانيات.

(2) مرتبة (س).

(3) من (ز).

إهانته واذلاله ، ويزيـدون إهانته على إهانة الصـبيان ، وكل ذلك يدل على أن إهانة الجسمانيات ، وتعظيم الروحانيات أمر مركوز في العقول ، مغزوز في النفـوس ، يعـترف به أهل الملل والنحل ، ويقر به جميع طوائف أهل العـالم بل نزيد ونقــول : إن الصــبيان إذا رأوا الأكــابر من النــاس يخشـونهم ، ويفـرون منهم ، وما ذاك إلا لأجل إن روحانية الأكـابر أقـوى من روحانية الأصـاغر بل نزيد ونقـول : إن السباع القوية ، والبهـائم الشـديدة إذا رأت الإنسـان فإنها تهابه وتحتشــمه ، مع أن الإنســان بالنســبة إليها في غاية الضـــــعف ، وما ذاك إلا لأن الصــــــفات الروحانية مهيبة معظمة بالطبع ، السباع والبهـائم الشـديدة القوية ، تهـاب الإنسان وتحترمه وتعظمه وتفر منه لهذا السبب.

فثبت بهـذه التنبيهـات : أن تعظيم جـانب الروحانيـات على الجســــــمانيات كـــــــالأمر المتفق عليه بين جميع الحيوانات.

والوجه الثاني : من الدلائل الدالة على تـرجيح جـانب الروحانيـات على جـانب الجسـمانيات : أن الصـبي إذا بلغ إلى حد أن يفهم الكلام ، فـإن المـرأة الشـيخة إذا جلست وذكرت الحكايات من باب الخرافات لـذلك الصـبي [صـار الصــبي] (1) مســتغرقا في ســماع تلك الخرافــات ، فــإذا عرض عليه أطيب الطعام وألذ الشراب ، فإنه يعرض عنه ، ولا يلتفت إليه ، ويبقى مشـتغلا بسـماع تلك الحكايـات ، وذلك يــدل على أن اللــذة الحاصــلة بســبب ســماع تلك الخرافات أشد وأقوى من اللذة الحاصلة من ذلك الطعـام [ومن ذلـــــك] (2) الشـــــراب ، وذلك [يـــــدل] (3) على أن الروحانيات أقوى حالا من الجسمانيات ، وكذلك المشتغل بلــذة (4) الــنرد والشــطرنج ، قد يبقى معرضا عن الأكل والشرب مدة طويلة مع أنه لا يحس [البتة] (5) بألم الجـوع والعطش ، وما ذاك إلا لأن لذة الغلبة ، آثر

(1) من (س).
(2) من (ز).
(3) من (س).
(4) يلعب (س).
(5) من (س).

عنـده من لـذة الأكل والشـرب والوقـاع ، وكل ذلك يـدل على أن الروحانيات أشرف وآثر من الجسمانيات.

والوجه الثالث : أن كل ما كان سـعادة وغبطة وكمـالا ، فإن إظهاره يكـون مطلوبا لكل أحد ، وإذا كـان إظهـاره مسـتقبحا عند كل أحد ، فيـدل على أن ذلك الشـيء ليس من جنس الكمالات.

إذا عرفت هذا فنقول : أقوى اللذات الجسمانية : لذة الوقـــاع فلو كـــانت هـــذه اللـــذة من جنس الســـعادات والكمـــالات ، لـــوجب أن يكـــون إظهارها مستحســـنا في العقـــول ، ومعلـــوم أنه ليس الأمر كـــذلك ، بل العاقل يسـتحي من ذكـره فضلا عن إظهـاره. وأيضا : قد جـرت العـادات [1] بـأن النـاس لا يشـتم بعضـهم بعضا إلا بـذكر الألفـاظ الدّالة على تلك الأحـوال ، ولو كـانت [تلـك] [2] اللـذة من بـاب السـعادات لما كـان ذكرها أعظم أنـواع الشتم [والإهانة] [3] وكل ذلك يـدل على أن هـذه الأحـوال ليست من باب [السعادات] [4] البتة.

فأما الأحوال الروحانية ، وهي العلم بحقائق الأشـياء ، والإعـــراض عن الجســـمانيات ، والإقبـــال على عـــالم الروحانيـات ، فـإن كل أحد يبتهج بها ويستسـعد بـذكرها ، حـتى أن من كـان خاليا عنها ، فإنه يـأتي بأفعـال وأحـوال تـوهم كونه موصـوفا بها ليتوسل بـذلك إلى إقبـال النـاس على خدمته ، والانقياد الى طاعتـه. وكل هـذه الاعتبـارات دالة على أن الجسمانيات مستحقرة باتفاق الخلق [وعلى أن الروحانيات مهيبة معظمة باتفاق جمهور الخلق] [5].

والوجه الرابع : [من الاعتبارات [6]] الدالة على صـحة ما ذكرناه : إنا نجد القلوب والنفوس كلها اتفقت [على أن الإنسان ، كلما أقبل] [7] على ذكر الـدنيا وكيفية الحيلة في تحصيلها ، وترتيب الوجوه التي بها يتوسل إلى الفوز بها ،

(1) العادة (س).
(2) من (س).
(3) من (ز).
(4) من (ز).
(5) من (ز).
(6) من (ز).
(7) زيادة.

أظلم روحه ، وضاق قلبه ، وكثر ضجره وعظم اضطرابه ، وبقي في الحيرة ، والدهشة ، وكلما كان توغله في حب الدنيا وطلب خيراتها أكثر ، كانت هذه الأحوال الموحشة الظلمانية عنه أقوى وأكمل. أما إذا قلبت القضية وقلت : كلما أعرض عن اللذات الجسمانية ، وأقبل على طلب المعارف ، وعلى عالم الروحانيات ، حصل في قلبه أنواع البهجة والراحة والسرور [فإنك تكون على صواب] [1] وإلى هذا التحقيق الإشارة بقوله تعالى : (**أَلا بِذِكْرِ اللهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ**) [2]. وكل ذلك يدل على أن الروحانيات أكمل حالا من الجسمانيات.

والوجه الخامس : في تقرير هذا المعنى أن الإنسان إذا حصل في قلبه نور من أنوار عالم الروحانيات ، قويت قوته ، وعظمت شوكته ، وصار بحيث لا يبالي بملوك الدنيا ، وكل ما سواه ، فإنهم يهابونه ويستعظمون القرب منه.

قال على بن أبي طالب : «والله ما قلعت باب خيبر بقوة جسدانية ولكن بقوة إلهية». وأيضا : «فالأنبياء والأولياء لا يبالون بكثرة الأعداء ، ولا يقيمون لهم وزنا عند ظهور الأحوال الروحانية عليهم ، فدلت هذه الاعتبارات على أن العالم الروحاني أعلى وأعظم وأبهج من العالم الجسماني.

إذا عرفت هذا فنقول : إن أصحاب الرياضيات والمشاهدات ، قد انكشف لهم : أن العالم الجسماني [كالمثال للعالم الروحاني ، وأن الأصل هو العالم الروحاني ، وأن العالم الجسماني] [3] كالظل ، والرسم ، والخيال ، من العالم الروحاني.

وإذا عرفت هذا فنقول : فلنعتبر [4] أحوال العالم الجسماني ، ثم ننتقل منها إلى اعتبار عالم الروحانيات ، فنقول : إنا [5] إذا تأملنا في موجودات هذا العالم الجسماني ، وجدناها مختلفة الدرجات في مراتب الكمال والنقصان ،

---

(1) زيادة.
(2) الرعد 28.
(3) من (ز).
(4) فلنعرف (س).
(5) لما تأملنا (س).

وذلك لأن الجسم المحض ، الخالي عن القوى النفسانية يكون في غاية النقصان ، مثل طبقات العناصر [الأربعة] [1].

ثم إن هذه العناصر الأربعة أيضا متفاوتة في الكمال والنقصان ، وكل عنصر كانت الجسمانية فيه أكثر ، والروحانية أقل ، كان أخس. وكل عنصر كانت الروحانية فيه أكثر كان أشرف. فأخس العناصر هو الأرض لأنه ليس فيها إلا القبول والتأثير ، والقوة الفاعلة فيها ضعيفة جدا. وأما الماء فإنه بسبب ما فيه من اللطافة والحركة حصلت له قوة مؤثرة ، فلا جرم كان الماء بالنسبة إلى التراب كالروح بالنسبة إلى البدن. ولما كان الهواء أكمل لطافة ، وأصفى جوهرا من الماء [لهذا السبب ، فإن الهواء مستولي على الماء] [2] وأما النار فإنها لما كانت مشرقة عالية قوية على الفعل والتأثير ، لا جرم كانت أشرف العناصر وأعلاها. وظهر أنا لما اعتبرنا أحوال العناصر الأربعة وجدنا أنها كلما كانت أقل روحانية ، كانت أخس. وكلما كانت أكثر روحانية كانت أشرف وأعلى ، وهذا الاعتبار أيضا يدل على أن الروحانيات أشرف من الجسمانيات.

وأما الأجسام السفلية المركبة فهي ثلاثة أنواع : المعادن ، والنبات ، والحيوان. ولا شك أن القوة النفسانية الروحانية في المعادن في غاية القلة ، وفي النبات في المرتبة المتوسطة ، وفي الحيوان في المرتبة العالية. فلا جرم كان أخس هذه الثلاثة هو المعادن ، وأوسطها النبات ، وأشرفها الحيوان. ثم إن الحيوان أنواع كثيرة ولها درجات متفاوتة في الخسية والشرف ، وأكثر الحيوانات روحانية هو الإنسان ، فلا جرم كان الإنسان سلطان الحيوانات ومتصرفا فيها ، وسائر الحيوانات كالعبيد له.

ثم نقول : وأصناف الناس فيهم كثرة إلا أنهم على اختلاف أصنافهم وتباين مراتبهم ، مشتركون في حكم واحد وهو أن كل من كانت الروحانية عليه أغلب ، كان أشرف وأعلى.

---

(1) من (س).
(2) من (ز).

وكل من كـانت الجسـمانية عليه أغلب ، كـان أخس وأبعد من الكمال. ثم لما تأملنا في ضبط صفات الكمال ، وجـدناها محصـورة في ثلاثة أنـواع : الاسـتغناء ، والعلم ، والقدرة. ثم من المعلوم أن هذه الصفات الثلاثة لا تحصل للإنسـان على سـبيل الكمـال ، بل إنما تحصل له بمقـدار القـوة البشـرية ، والطاقة الإنسـانية. فنشـاهد أن أصـناف أهل العالم ، وإن كـانوا كثـيرين إلا أن الصـنف الواحد من تلك الأصـناف أكملهم في هـذه الصـفات ، ثم في ذلك [الصـنف] [1] يوجد أشـخاص كثـيرون إلا أنه يحصل فيهم شـخص واحد هو أكمل أولئك الأشـخاص ، وحينئذ يكـون ذلك الشـخص هو أكمل الأشـخاص الموجـودين في عـالم الدنيا ، وهو المسمى عند أهل التصـوف بقطب [2] العـالم. وفي لسان الشيعة بالإمـام المعصـوم. ثم هـؤلاء الأفاضل الذين لا يوجد منهم في الدور الواحد إلا الفرد الواحد ، إذا قوبل بعضهم بالبعض ، فسيوجد في كل ألف سـنة أو أقل أو أكـثر : شـخص واحد هو رئيسـهم الأكـبر ، وإمـامهم الأعظم ، وذلك هو النبي الكامل صاحب الوحي والتنزيل.

ولما عرفتك [3] هذه المراتب في عالم الجسـمانيات ، فـاعرف مثله في عـالم الروحانيـات : فـالموجودات الروحانية المجردة عن علائق الأجسام كثيرة ومختلفة

---

(1) من (س).

(2) الحق : أن التصـوف ليس من الإسـلام. وأنه دعـوة اعتنقها بعض الناس في بدء ظهـور الإسـلام ، ليبعـدوا النـاس عن العمل في الـدنيا ، لعمارتها. وليربطوهم بالمساجد. وإذا ابتعدوا عن عمـارة الـدنيا ، يتقـدم أعداء المسـلمين لعمـارة الـدنيا ، ثم يسـيطرون على بلاد المسـلمين ، لإذلال المسـلمين. ومن هـؤلاء الأراذل : الجنيد وأبو يزيد البسـطامي ، والحلاج ، والسـري السـقطي ، وقد آن الأوان لـيرفض المسـلمون الصـادقون ، أفكـار هـؤلاء المنحـرفين عن الـدين. فـإن الـدين عند الله الإسـلام ، وليس هو التصـوف. ومن خرافـات هـؤلاء الأرذال : جـاء في بعض كتب مناقب الشـيخ عبد القـادر الجبلي : أنه مـات بعض مريديه ، فشكت إليه أمه وبكت ، فرق لها. فطار وراء ملك الموت في المساء ، وهو صاعد إلى السـماء ، يحمل في زنبيل ما قبض من الأرواح في ذلك اليوم ـ فطلب منه أن يعطيه مريده ، أو أن يردها إليـه. فـامتنع. فجـذب الزنبيل منه ، فأفلت فسقط جميع ما كان فيه من الأرواح ، فذهبت كل روح إلى جسـدها. فصـعد ملك المـوت ، وشـكا إلى ربه ما فعله عبد القادر. فأجاب الرب ـ سبحانه .. الخ [ص 38 صـراع بين الحق والباطل ـ سعد صادق محمد].

(3) ولما عرفت (س).

الدرجات بحسب الكمـال [1] والنقصـان ، ولكنهم بأسـرهم مشـتركون في كـونهم بأسـرهم أكمل من جنس الإنس ومعشر البشر في الصـفات الثلاث المـذكورة ، أعـني الاستغناء والعلم والقدرة، فـإن الأرواح البشـرية [بالنسـبة إلى تلك الأرواح كـالقطرة بالنسـبة إلى البحر ، والشـعلة بالنسبة إلى الشـمس ، وكما أن الأرواح البشـرية] [2] وإن كـانت كثـيرة جـدا إلا أنه لا بـدّ ، وأن يوجد فيهم شـخص واحد كـالرئيس المطلق لهم في الكمـالات الروحانية ، بحيث يكونون محتـاجين إليه في الاسـتكمال ، ويكـون هو غنيا عنهم. وكـذلك الموجـودات الروحانية ، وإن اختلفت درجـاتهم وتفـاوتت مـراتبهم فإنه لا بـدّ وأن الموجـودات الروحانية ، وإن اختلفت درجاتهم وتفاوتت مراتبهم فإنه لا بد وأن يوجد فيهم موجـود هو أكمل من كل الروحانيـات في صفة الاسـتغناء ، والعلم ، والقـدرة. ومـتى كـان الأمر كـذلك ، فإنه يكـون هو غنيا عن كل الروحانيـات ، وكلهم يكونون محتـاجين إليـه. فقد ثبت أن الجسـمانيات محتاجة إلى الروحانيات ، وثبت أن جميع الروحانيـات محتاجة إلى ذلك الواحد في جميع الكمـالات ، وأنه غـنى عنهم في جميع الكمـالات ، وعند هـذا يظهر أن ذلك الواحد يكـون مستوليا على جميع الروحانيات، وعلى جميع الجسـمانيات ، وكل من سـواه يكـون محتاجا إليه في وجـوده ، وفي جميع كمـالات وجـوده. أما هو فإنه يكـون غنيا عن كل ما سـواه في وجـوده ، وفي كل كمـالات وجـوده. وذلك الموجود هو الله تعالى.

ثم هاهنا يظهر دقيقة شـريفة ، وهي أن جميع الأرواح البشرية بالنسبة إلى روح الشخص الذي هو قطب العـالم ، كـالقطرة بالنسـبة إلى البحر ، وكالشـعلة بالنسـبة إلى الشـمس. ثم ثبت أن أرواح جميع الأقطـاب والأوليـاء والأنبياء بالنسـبة إلى الأرواح الملكية القدسـية ، كالـذرات والهبـاءات. ثم إن الأرواح الملكية لا تـزال متزايـدة في الكمـال والرفعة والجلال ، حـتى تنتهي إلى الأرواح العالية المقدسة.

ثم إن جميع تلك الروحانيات بالنسـبة إلى جلال الله ، كالعدم فإنا بينا

(1) الكمالات والنقصانات (س).
(2) من (ز).

بالاعتبارات التي نبهنا عليها أنها بأسرها في هذه الصــفات ، كما أخبر عنه سـبحانه عن هـذه الدقيقـة. بقوله : (**يَـوْمَ يَقُـومُ الـرُّوحُ ، وَالْمَلائِكَـةُ صَـفًّا ، لا يَتَكَلَّمُـونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَـهُ الـرَّحْمنُ. وَقـالَ : صَـواباً**) [1]. وإذا كـان الأمر كذلك ، فهذه الأرواح البشرية بالنسبة إلى غــنى جلال الله تعالى ، أقل من العـدم وأحقر من الـذرة ، وإذا كـان الأمر كــذلك ، فمن المحــال المحــال كونها وافية بمعرفة تليق بكنه صمديته ، وبشـكر يليق بـأنواع آلائه وكرمه ، وبطاعة تليق بحضـــــــــــرة جلاله ، بل ليس عند البشر إلا الذلة ، والقصور والعجز والمسكنة.

فهـذا هو الإشـارة إلى هـذه الطريقة اللائقة بأصـحاب الرياضـيات والمكاشـفات في معرفة صـنوف الروحانيـات [والجســمانيات] [2] ولو خــاض الإنســان في شــرح هــذه التفاصيل لقـال : (**وَلَـوْ أَنَّ ما فِي الْأَرْضِ مِنْ شَـجَرَةٍ : أَقْلامٌ ، وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ : سَبْعَةُ أَبْحُرٍ. ما نَفِدَتْ كَلِماتُ اللهِ**) [3]. وهذا آخر الكلام في تقرير هـذه الطريقة ، وهي عند أرباب العقـول الصـافية من نفـائس الأحـاديث [وبالله التوفيق] [4].

واعلم أن حاصل الكلام من هذه المبــاحث الطويلة : أن فطر جميع العقلاء شاهدة بوجود الروحانيـات وشـاهدة بأن الروحانيات أعلى حالا من الجسـمانيات وشـاهدة بـأن الروحانيات مستولية على الجسمانيات ، وشاهدة بأنه كما أن مــراتب الجســمانيات متفاوتة بالكمــال والنقصــان [فكذلك] [5] مراتب الروحانيات متفاوتة بالكمال والنقصان فيجب أن يحصل في الوجــود موجــود روحــاني هو أعلى وأكمل وأشــرف من كل الروحانيـات الـتي هي عالية في الشرف على جميع الجسمانيات [6]. وحينئذ يلزم أن يكـون ذلك الموجود أعلى من كل

---

(1) النبأ 38.
(2) من (س).
(3) لقمان (27).
(4) من (ز).
(5) من (ز).
(6) من (ز).

الموجودات وأشرف وأكمل [وبالله التوفيق][1].

(1) من (ز).

ونقول هنا :

يتفق المسلمون وأهل الكتاب على أن للعالم إلها حكيما قادرا يعلم ما في السموات وما في الأرض وهو الذي وحده خلق العالم والناس. ويحيي الناس ويميتهم. وهذا الإله ليس كمثله شيء ، ولا يقدر أحد أن يراه من هيبته وجلاله.

1 ـ ففي التوراة يقول الله تعالى في الوصايا العشر : «أنا الرب إلهك الذي أخرجك من أرض مصر ، من بيت العبودية ، لا يكن لك آلهة أخرى أمامي» [خروج 20 : ـ 2 ـ 3] وفي سفر التثنية : «اسمع يا إسرائيل. الرب إلهنا رب واحد. فتحب الرب إلهك من كل قلبك ومن كل قوتك» [تثنية 6 : 4 ـ 5].

2 ـ وفي الإنجيل يصرح عيسى ـ عليه‌السلام ـ بأنه غير ناسخ للتوراة في قوله : «لا تظنوا أني جئت لأنقض الناموس» [متى 5 : 17.] وبناء على عدم نسخه للتوراة تكون الوحدانية المنصوص عليها في التوراة ملزمة لأتباعه الزاما تاما.

ويوضح أن عيسى ـ عليه‌السلام ـ ملتزم بالإله الواحد : هذا النص الذي نذكره من إنجيل مرقس وهو : «فجاء واحد من الكتبة ، وسمعهم يتحاورون. فلما رأى أنه أجابهم حسنا سأله : أية وصية هي أول الكل؟ فأجابه يسوع : إن أول كل الوصايا هي : اسمع يا إسرائيل : الرب إلهنا رب واحد. وتحب الرب إلهك من كل قلبك ومن كل نفسك. ومن كل فكرك ومن كل قدرتك. هذه هي الوصية الأولى. وثانية مثلها هي تحب قريبك كنفسك. ليس وصية أخرى أعظم من هاتين. فقال له الكاتب : جيدا يا معلم. بالحق قلت. لأنه الله واحد ، وليس آخر سواه» [مرقس 12 : 28 ـ 32].

3 ـ وفي القرآن الكريم يقول الله تعالى : (**قُلْ : هُوَ اللهُ أَحَدٌ. اللهُ الصَّمَدُ. لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ، وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ**) [الإخلاص].

والقارئ للتوراة وللإنجيل وللقرآن يجد آيات تدل على صفات أعضاء الله عزوجل ، ويجد آيات تدل على صفات معاني الله عزوجل. ويجد آيات تدل على أن الله تعالى ليس كمثله شيء. والآيات التي تنفي المماثلة هي تنفي أيضا صفات الأعضاء لله عزوجل.

1 ـ ففي التوراة في قصة موسى ـ عليه‌السلام ـ مع السحرة. لما لم يستطيعوا إخراج البعوض من أرض مصر : «قال العرافون لفرعون : هذا إصبع الله» [خروج 8 : ـ 19] أي البعوض قد أشتد أذاه بقدرة الله تعالى. وظاهر نص «إصبع الله» يدل على أن الله جسم ، وهو شبيه بالبشر. «وإصبع الله» صفة عضو. فإن الأصابع أعضاء من الجسم. وفي التوراة صفات المعاني اللائقة بجلال الله تعالى ، فيها صفات : القدرة والإرادة والعلم والسمع والبصر والحياة والقدم والبقاء ، وهكذا سائر الصفات التي تدل على أنه ذات مقدسة عن كل نقص ، ومبرأة من كل عيب ، مثل قوله : «الرب إله رحيم ، ورءوف. بطيء الغضب. وكثير الإحسان والوفاء ، حافظ الإحسان إلى ألوف ، غافر الإثم ـ

ـ والمعصية والخطية ، ولكنه لن يبرئ إبراء» [خروج 34 : 6. 7].

2 ـ وفي الإنجيل نجد مثل ما في التـوراة عن صـفات الأعضـاء وصفات المعاني. فعن صفات الأعضاء يقول عيسى ـ عليهالسلام ـ : «لا تحلفوا البتة. لا بالسماء لأنها كرسي اللـه. ولا بـالأرض لأنها مـوطئ قدميه» [مـتى 5 :ـ 34 ــ 35] فظـاهر النص يـدل على أن الله تعـالى يجلس على كرسي في الســماء ، وأن قدميه على الأرض. والجلـــوس يستلزم الجسمية والقدمان من صفات الأعضاء. وعن صـفات المعـاني نجد آيات كثيرة تصف الله تعالى كما وصفته التوراة بالقدرة والإرادة .. الخ ومن ذلك قول عيسى ــ عليهالسلام ــ لله عزوجل أنه أعطـاه سـلطانا على كل جسد ليعطى حيـاة أبدية لكل من يريد الله إعطـاءه : «وهذه هي الحياة الأبدية أن يعرفونك أنت الإله الحقيقي وحدك ويسوع المسيح الـذي أرسـلته أنا مجـدتك على الأرض» [يوحنا 17 :ـ 2 ــ 4] فاعتراف عيسى ــ عليهالسلام ــ أن الله تعـالى قد اعطـاه سـلطانا يــدل على أنه قــادر واعترافه بأنه مجد الله وعظمه يــدل على أن الله متصف بكل كمال ومنزه عن كل نقص.

3 ـ وفي القــرآن الكـريم عن صـفات الأعضـاء : «يد الله فـوق أيـديهم» [الفتح 10] وعن صـفات المعـاني : (**أَنَّا دَمَّرْنـاهُمْ وَقَـوْمَهُمْ أَجْمَعِينَ. فَتِلْكَ بُيُوتُهُمْ خاوِيَةً بِما ظَلَمُوا. إِنَّ فِي ذلِـكَ لَآيَـةً لِقَـوْمٍ يَعْلَمُونَ**) [النمل 51] ففي هـذا النص إثبـات كامل القــدرة وأنه عـادل وأنه يعلم ذلك ويشهد على ما حدث منه العالمون بحقائق التاريخ.

والقـارئ للتـوراة وللإنجيل والقـرآن يجد آيـات تـدل على أن الله تعـالى «ليس كمثله شـيء» ومعـنى أنه «ليس كمثله شـيء» أنه ليس جسما. لأن إثبـات الجسـمية لله تعـالى يسـتلزم الحجم والصـورة على حسب التصـــورات والتخيلات. وإذا تصــورنا وتخيلنا على حسب عقولنا سنتصور الله تعالى ونتخيله بما نشاهده في الحياة من مخلوقات خلقها هــو. ولأنه تعــالى منع من التشــبيه إذن لا يكــون جســما. وإذا نفينا الجسمية ننفي الأعضاء من اليد والرجل وغيرهما. وكيف ننفي وقد جاء في الكتب آيات يـدل ظاهرها على إثبـات الأعضـاء؟ والإجابة على هـذا السؤال :

إن التـوراة قد نصت على أنه تعـالى (**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَـيْءٌ**) وذلك قوله في الأصحاح الثالث والثلاثين من سـفر التثنية : «ليس مثل اللـه» [تث 33 :ـ 26] وكـذلك نص القــرآن الكـريم في قوله تعـالى : «ليس كمثله شيء» [الشـورى 11] والعبـارات الـتي تنفي التشـبيه هي آيـات محكمة ، أي لها تفسير واحد واضح.

وآيات الأعضاء آيات متشابهة أي لها تفسـيرين. فاليد تفسـير باليد الجارحة وهي تستلزم الجسمية ــ واليد أيضا تفسر بالقـدرة ــ والقـدرة صـفة معـنى ــ فـأي التفسـيرين يتفق مع الحكم؟ هل اليد الجارحة أم صفة القدرة؟ بالتأكيد هي صفة القـدرة. لأن اليد الجارحة تشـبه وتمثل بـأي مخلـوق كـان ، والنص النـافي للتمثيل يمنع من ذلـك. وعلى ذلك فمراد الله تعـالى من صـفات أعضـائه هو التأويل إلى صـفات معـاني ، فاليد تؤول بالقدرة ، والاستواء بالقهر والغلبة وهكذا.

ولما ذا عبر الله تعالى بصفات الأعضاء عن نفسه وهو لا يريــدها؟ وهذا سؤال قد أجاب عنه ـ

ـ كثـيرون من العلمـاء بقـولهم : إن الله تعـالى يريد تقـريب ذاته إلى عقـول البشر ، حـتى تقـدر العقـول أن تـدرك الألوهية وتقربهـا. أما هو عزوجل فإنه أكـبر وأجـل. ولـذلك خـاطب البشر على قـدر عقـولهم ، ووضع للعلمـاء الآيـات المحكمـات ليـدركوا قصد الله تعـالى من محكم كتابــه. وإذا قلنا : إن الله تعـــالى قـــال في التـــوراة. فقولنا بحسب المكتوب فيها على طريقة إلزام الخصم بما يعتقد به ، ويسلم به.

* * *

ونصرح نحن المسلمين باسـتحالة الالتقـاء في عقيـدة التوحيد بين النصرانية والإسلام وبيان ذلك ما يلي :

أولا : إن المسلمين يعتقدون بأن الله تعالى إله واحـد. وهـذا الإله الواحد يجب أن ينسب إليه المسـلم كل صـفات الكمـال ، ويجب على المسلم أن ينزه الله تعـالى عن كل نقص. فالله تعـالى إله واحد ، ومع وحدانيته في الذات والصفات والأفعـال يتصف بالقـدرة والإرادة والعلم والسـمع والبصر والحيـاة والرحمة والعـدل والإحسـان ، وهكـذا سـائر الصـفات الطيبة الـتي تليق بذاته المقدسـة. ولا يصح لمسـلم أن يصف الله بـالعجز والقهر والجهل ، وهكـذا من الصـفات السـيئة الـتي لا تليق بذاته المقدسة.

ومعنى هذا : أن الوحدانية في الإسـلام يلزمها التنزيـه. أي أن الله واحد ومنزه عن كل نقص. والدليل على ذلك قول الله تعـالى : (**قُـلْ : هُوَ اللهُ أَحَدٌ ، اللهُ الصَّمَدُ ، لَمْ يَلِدْ ، وَلَمْ يُولَدْ ، وَلَمْ يَكُنْ لَـهُ كُفُـواً أَحَـدٌ**) فقد بينت السـورة الكريمة سـورة الإخلاص أمـران : الأول : هو الوحدانيـةـ والثـاني : هو التنزيـه. والملة النصـرانية تقـول بالتوحيد لله عزوجل. ولكنه توحيد لا تنزيه فيه. وتقـول بالتوحيد قـولا ، لا اعتقـادا. لأنهم يعتقدون في التثليث. وعلى ذلك : الالتقاء مستحيل بين الوحدانية في الإسـلام وبين النصـرانية لأن التثليث من عقيـدتهم ، والتجسـيم من عقيـدتهم. وعـدم التنزيه من عقيـدتهم. أما الإسـلام ففيه التوحيد قـولا واعتقـــادا ، وفيه التنزيـــه. ولنبـــدأ بشـــرح عقيـــدة «التوحيـــد» عند «الأرثوذكس» فنقول :

يعتقد الأرثـوذكس : أن الله تعـالى ، حبلت به «مـريم» العـذراء ، بقـوة «الـروح القـدس» أي بمسـاعدة «الـروح القـدس» حبلت مـريم بالمسـيح. وهـذا المسـيح هو الله نفسه حل في مـريم ، واتخذ جسـدا ، وصار مسيحا ، ثم خرج من مـريم طفلا رضـيعا. ومن يـرى هـذا الطفل من الناس يعتقد أنه «يسوع المسيح» ولكن في الحقيقة هو الله تجسد في صـــورة المســـيح. ومثل ذلك مثل «جبريـــل» لما أتى النـــبي صلى‌الله‌عليه‌وسلم في صورة «دحية الكلبي» فالناس اعتقـدوا أن الآتي هو «دحية» وفي الحقيقة هو «جبريل» ـ وبهذا يجادل النصـارى ــ ثم يقولون : إن المسيح لما كبر بلغ الرسالة إلى بني إسرائيل في سن الثلاثين ، وفي سن الثالثة والثلاثين قتله اليهـود وصـلبوه ، ثم إنه نـزل جهنم ، وتعـذب فيها ثلاثة أيـام ، ثم خـرج من جهنم إلى القـبر ، ومنه ارتفع إلى السماء. وجلس كما كان أولا.

هذا هو التوحيد عند نصارى الأرثـوذكس. الله صـار مسـيحا. والله قبل التجسد في البطن ، يلقب بلقب «الأب» ـ وهذا هو الأقنوم الأول ـ وبعد التجسد ، يلقب بلقب «الابن» لأنه في نظر النـــاس ابن لمـــريم ،

ولأن المزمور الثاني يتحدث عن ابن ــ وهـذا هو الأقنـوم الثـاني ــ وبعد القتل ، يلقب ـ

ـ بلقب «الروح القدس» ـ وهـذا هو الأقنـوم الثـالث ــ أي أنهم يقولـون بإله واحد متجسد. ذو ثلاثة أقانيم ــ والأقنـوم عنـدهم ، مرحلة من ثلاث مراحل ـ ويقولون إن كل أقنوم متساو مع غيره. ويقولــون : إن الجسد هو «الناسـوت» ، والـروح هو «اللاهـوت ، والقتل والصـلب وقعا على الناسوت ، واللاهوت لم يتأثر بشيء. وما جرى على المسيح في الــدنيا من الآلام ، جرى عليه من جهة ناسوته ، لا من جهة لاهوته. وتعذيبه في جهنم ، كان من أجل خطايا آدم وبنيه. والعذاب وقع على الناسـوت ولم يقع على اللاهوت.

فهل عقيدة الأرثوذكس هذه تتفق مع قول الإسلام ب 1 ـ التوحيد 2 ـ والتنزيـه؟ إنهم لا يـنزهون الله عن النقـائص. فقد قـالوا : بتجسـده وبقتله وبصلبه. وأي نقيصة من بعد هذا؟ وقد اعـترف القـرآن بكفـرهم في قوله تعــالى : (**وَلا تَقُولُــوا : ثَلاثَــةٌ**) أي ثلاثة مراحل للإله الواحد (**انْتَهُـوا. خَيْـراً لَكُمْ. إِنَّمَا اللـهُ إِلـهٌ واحِـدٌ**) [النسـاء 171] وفي قوله تعالى : (**لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قـالُوا : إِنَّ اللـهَ هُـوَ الْمَسِـيحُ ابْنُ مَـرْيَمَ**) [المائدة 72].

ولنثني بشرح عقيدة «التوحيد» عند «الكاثوليك» فنقول :

يعتقد الكاثوليك : أن للكــون ثلاثة آلهة : «الأب» وهو الله تعــالى. والثاني : «الابن» وهو المسيح بن مـريم. والثـالث : «الـروح القـدس» وهو عمل إلهي منتشر في الكون. والثلاثة كـانوا معا في بـدء الخليقـة. وهم على ثلاثة عـــروش. وكل واحد منهم مســتقل بعرشه عن الآخر ، ومستقل بعمله عن الآخر. ويقولون : إن الأب أعظم من الابن. والـروح القدس منبثق من الأب والابن. وأن المسـيح له طبيعة إنسـانية كاملة ، وله طبيعة إلهية كاملة. ومع ذلك الانفصال التام. يقولــون بالتوحيد ، أي هم متحدون في الحقيقة الإلهية التي هي «جـوهر» الأشـياء ومختلفـون في بعض الصفات العارضة ، التي تحدث وتـزول. ويقولـون : إن الثلاثة آلهة ، هم ثلاثة «أقـانيم» ومعـنى الأقنـوم عنـدهم : «شـخص ذو كيـان مستقل» وهذا هو معنى الأقنوم في اللغة «السريانية».

ويقول النصارى أجمعون : أن المسيح «ابن الله».

وعقيـدة الأرثـوذكس تختلف عن عقيـدة الكاثوليك والبروتسـتانت في «بنـوة» المسـيح للـه. فـالأرثوذكس يعتقـدون أن المسـيح «ابن» بحسب 1 ـ ما ورد في نصوص التـوراة أن كل يهـودي ابن لله بـالمعنى المجازي أي حـبيب إلى قلب الله ، ومقـرب منـه. فقد ورد في التـوراة أن الله قال لبني إسـرائيل : «أنتم أولاد للـرب إلهكم» [تثنية 14 :ـ 1] والمسيح من بني إسرائيل. 2 ـ بحسب رؤية النـاس له ، ونظـرتهم إليه أنه ابن لمـريم بـدون أب ، وجـرت عـادتهم أن الـذي لا يعرفـون له أبا ينسـبونه إلى الله ، كما جـاء في إنجيل لوقا في الأصـحاح الثـالث : أن آدم ابن الله. 3 ـ بحسب نبوءة في مزامير داود ، في المزمـور الثـاني. يتحـدث عن النـبي المنتظر الـذي وعد به موسى في الأصـحاح الثـامن عشر من سفر التثنية بلغة بني إسـرائيل ولسـانهم ، تتحـدث عنه بلقب «ابن اللـــه» ولما أرادوا أن يطبقـــوا عليه أطلقـــوا عليه لقب «الابن» وقالوا : إنه «مولود من الأب قبل كل الدهور».

والكاثوليك يقولون بما يقول به الأرثوذكس. ويضـيفون عليـه : أن المسيح مولود ولادة طبيعية ، والبنوة طبيعيـة. وهم لا يصـرحون بـذلك. لكن يفهم من اقتباسهم عقيدة التثليث من تثليث المصـريين القـدماء ، والهنود البـوذيين ، يفهم من اقتباسـهم أن النبـوة طبيعيـة ، لأن التثليث القديم يدل على البنوة الطبيعية.

هـــذا كلامهم. فهل عقيـــدة الكاثوليك هـــذه ـــ وهي عقيـــدة البروتستانت أيضا ـ تتفق مع قول الإسلام ب 1 ـ التوحيد 2 ـ والتنزيـه؟ إنهم يعبدون ثلاثة آلهة ، كل إله منفصل عن غيره. فـأين التوحيـد؟ وقد اعترف القرآن بكفرهم في قوله تعالى : (**وَلا تَقُولُوا : ثَلاثَةٌ**) أي ثلاثة آلهة متعددون (**انْتَهُوا خَيْـراً لَكُمْ. إِنَّمَا اللـهُ إِلـهٌ واحِـدٌ. سُـبْحانَهُ أَنْ يَكُونَ لَـهُ وَلَـدٌ**) [النسـاء 171] وفي قوله تعـالى : (**لَقَـدْ كَفَـرَ الَّذِينَ قالُوا : إِنَّ اللهَ ثالِثُ ثَلاثَةٍ**) [المائدة 73].

ثانيا : إن عقيـدة المسـلمين في التوحيد وفي التنزيـه. عليها أدلة من القـرآن الكـريم ، ومن التـوراة ، ومن الإنجيـل ـ وأعـني بالإنجيل : الأناجيل الأربعة : متى ، ومرقس ، ولوقا ، ويوحنا.

1 ـ وقد ذكرنا من قبل سـورة من القـرآن الكـريم تـدل على التوحيد والتنزيه. وهي سورة الإخلاص.

2 ـ والتوراة صرحت بوحدانية الله تعالى ، وصرحت بالتنزيه أيضا. وهذه نصوص منها :

(أ) في الاصحاح السادس من سفر التثنية :

«اسمع يا إسرائيل. الـرب إلهنا رب واحـد. فتحب الـرب إلهك من كل قلبك ، ومن كل نفسك ، ومن كل قوتك ... الخ» [تث 6 : 4 ـ 5] وهذا النص يدل على التوحيد «الرب إلهنا رب واحد».

(ب) وفي الأصحاح الثالث والثلاثين من سفر التثنية : «ليس مثل الله» [تث 33 ـ 26] وهـذا النص يـدل على التنزيه ، وعـدم مشـابهة الله للحوادث.

(ج) ودلت التـوراة على أن الله تعـالى لا يقـدر أحد أن يـراه ، وموسى عبده وكليمه لم يقدر أن يراه ففي الأصحاح الثـالث والثلاثين من سـفر الخـروج أن موسى قـال لله : «أرني مجـدك» فقـال له : «لا تقـدر أن ترى وجهي. لأن الإنسان لا يراني ويعيش» [خر 33 : 20].

(د) ودلت التـوراة على أن الله تعـالى كلم موسى وكلم بـني إسـرائيل وأنهم سمعوا الصوت ولم يروا ذاته المقدسة. ففي الأصـحاح الرابع من التثنية : «فكلمكم الرب من وسط النـار ، وأنتم سـامعون صـوت كلام. ولكن لم تروا صورة بل صوتا» [تث : 4 : 12].

(ه) وتبين التوراة أن الله تعـالى فعل هـذا ، ليتقـوا الله ويخـافوه. ففي الأصـحاح الرابع من سـفر التثنية : «إنك قد رأيت هـذا. لتعلم أن الـرب هو الإله. ليس آخر سواه» [تث 4 : 35].

3 ـ وفي الأناجيل الأربعة المقدسة اليـوم لـدى النصـارى مثل ما في التوراة عن الوحدانية والتنزيه.

ـ (أ) ففي الأصحاح الثاني عشر من إنجيل مرقس أن عالما من علماء بني إسرائيل سأل المسيح عن الوصية العظمى في التوراة ، وهي وصية التوحيد الواردة في الأصحاح السادس من سفر التثنية. وأجاب المسيح بأن الوصية العظمى هي أن الله إله واحد. يقول مرقس :

«فجاء واحد من الكتبة. وسمعهم يتحاورون. فلما رأى أنه أجابهم حسنا. سأله : أية وصية هي أول الكل؟ فأجابه يسوع : إن أول كل الوصايا هي. اسمع يا إسرائيل. الرب إلهنا رب واحد. وتحب الرب إلهك من كل قلبك ومن كل نفسك ومن كل فكرك ومن كل قدرتك. هذه هي الوصية الأولى ، وثانية مثلها هي : تحب قريبك كنفسك. ليس وصية أخرى أعظم من هاتين. فقال له الكاتب : جيدا يا معلم بالحق قلت : لأن الله الواحد ، وليس آخر سواه» [مرقس : 12 : 28 ـ 32].

لقد أجاب المسيح بأن الله الواحد كما جاء في التوراة. والكاتب ـ أي العالم ـ وافق المسيح على اعترافه بالوحدانية.

(ب) وفي الأصحاح السابع عشر من إنجيل يوحنا : نجد اعترافا صريحا من المسيح بأنه رسول الله. وذلك في قول المسيح لله : «وهذه هي الحياة الأبدية : أن يعرفوك أنت الإله الحقيقي وحدك. ويسوع المسيح الذي أرسلته. أنا مجدتك على الأرض. العمل الذي أعطيتني لأعمل قد أكملته» [يوحنا 17 :ـ 3 ـ 4] ويقول المسيح أيضا : / وأما الآن فأنا ماض إلى الذي أرسلنى [يو 16 :ـ 5] ويحكي يوحنا عن شفاء المسيح للأكمة فيقول : «وفيما هو مجتاز ـ أي المسيح ـ رأى إنسانا أعمى منذ ولادته. فسأله تلاميذه قائلين : يا معلم من أخطأ؟ هذا أم أبواه؟ حتى ولد أعمى.

أجاب يسوع :

لا هذا أخطأ ولا أبواه ، لكن لتظهر أعمال الله فيه. ينبغي أن أعمل أعمال الذي أرسلني. ما دام نهار. يأتي ليل حين لا يستطيع أحد أن يعمل .. الخ» [يو 9 :ـ 1 ـ] ومما حكاه يوحنا يفهم منه أن المسيح «معلم» أي أستاذ كبير في نظر أتباعه وتلاميذه ، ـ وليس هو الله ظهر في الجسد ، وليس هو إله ثان من آلهة ثلاثة ـ ويفهم منه أن المسيح يعمل أعمال الله الذي أرسله.

(ج) ونجد تصريح الأناجيل بأن الله لا يرى ولا يقدر أحد أن يراه. يقول يوحنا في الأصحاح الأول من إنجيله : «الله لم يره أحد قط» وحيث أن الناس قد رأوا المسيح بأعينهم فإنه لا يكون الإله.

في رسائل بولس نفس المعنى. ففي الرسالة الأولى إلى «تيموثاوس» يقول عن الله تعالى : «وملك هو الذي لا يفنى. ولا يرى. الإله الحكيم وحده. له الكرامة والمجد إلى دهر الدهور» [1 تيمو 1 : 17].

ويقول لتيموثاوس أيضا عن الله تعالى : «المبارك العزيز الوحيد ، ملك الملوك ورب الأرباب الذي وحده له عدم الموت ، ساكنا في نور لا يدنى منه الذي لم يره أحد من الناس ، ولا يقدر أحد أن ـ

النــوع الثــاني [1] من دلائل أصــحاب المكاشــفات ، وأربـاب المجاهـدات : قـالوا : قد ثبت أن الموجـودات إما روحانية ، وإما جسمانية.

فنقـــول : أما عـــالم الأجســـام فهي إما نـــيرة وإما مظلمة. وأما النّيرات فهي أربعة :

الشـمس ، والقمر ، والكـواكب ، والنـار. وأعلى هـذه الأربعة وأشرفها هو الشـمس ، لأنها ينبـوع النـور القـاهر ، والضوء الظاهر وعند طلوعها تضمحل

ـ يراه. الذي له الكرامة والقدرة الأبدية» [1 تيمو 6 : 15 ـ 16].

ثالثا : لقد ظهر مما تقدم أن عقيـدة التوحيد مع التنزيـه. صـرحت بها التوراة ، وصـرح بها الإنجيل ، وصـرح بها القـرآن الكـريم. وإذا كـان الأمر كــذلك. فلما ذا يقــول النصــارى بالتجسد وبالتعــدد. وليس على التجسد والتعدد دليل من التـوراة ، أو دليل من الإنجيـل؟ إن التـوراة ــ رغم تحريفها ــ تشـهد بالتوحيد وبالتنزيـه. والأناجيل ــ رغم تحريفها ــ تشهد بالتوحيد وبالتنزيه. فمن أين إذن عقيدة التجسد وعقيدة التعدد؟

والإجابة على ذلك : تـــدل كتب التـــواريخ على أن الإمـــبراطور الرومـــاني «قســـطنطين» جمع النصـــارى في مدينة «نيقيـــة» وهي «تركيا» الآن. في سـنة ثلاثمائة وخمسة وعشـرين من ميلاد المسـيح ، وأراد منهم أن يقولوا بدين فيه عقائد الرومان وفيه عقائد النصارى. أي يوحدوا الديانتين في ديانة واحـدة. وكـان النصـارى يضـطهدون من قبل ملـوك الرومـان لئلا يظهـروا أن نبيا بشر به المسـيح سـيأتي. وسـيمتد ملكه إلى أقصى الأرض. وسوف يزيل نفـوذ الرومـان من العـالم. ولقد رضي النصـارى القليلو الإيمـان بـذلك. واتفقـوا على «قـانون الإيمـان» وفيه : الاعـتراف بـأن الله واحد ، وأن المسـيح إله ثـان. ثم في مدينة «القسطنطينية» سـنة ثلاثمائة وواحد وثمـانين اتفقـوا على أن «الـروح القدس» إله ثالث. وفي مجمع «خليقدونية» على شـاطئ «البسـفور» في ســنة أربعمائة وواحد وخمســين انقسم النصــارى إلى أرثــوذكس وكاثوليـك. وظل الانقسـام إلى اليـومـ فالكاثوليك قـالوا بالآلهة الثلاثـة. والأرثوذكس قالوا بإله واحد قد تجسم في صورة المسيح. وهـذا الكلام ثـــابت من كتب تـــواريخ النصـــارى أنفســـهم ، ولا يشك أحد منهم في صدقه.

ولو أن النصـارى اليـوم ، وقد خف عنهم عـذاب الرومـان. رجعـوا إلى كتبهم المقدسة التي بين أيديهم رغم تحريفها. لوجدوا فيها كما قلنا : عقيدة التوحيد والتنزيه. وأن المسيح بن مريم رسول من رسل الله ، ونبي من أنبيـاء الله مثل هـارون وإليـاس واليسع ــ عليهم‌السلام ــ وعندئذ يتفقون مع اليهود ومع المسـلمين في عقيـدة التوحيد والتنزيـه. وإذا أصروا على عقيدة التجسد ، وعقيدة التعـدد. فـإنهم لا يتفقـوا أبـدا مع المسلمين ، ولا مع المسيح نفسه ، ولا مع موسى نبي بني إسرائيل في التوحيد والتنزيه. والله أعلم.

(1) لاحظ أنهم أربعة أنواع.

الأضــواء ، وتبطل الأنــوار ، وأما القمر فهو كــالوزير له ، ولهـذا السـبب صـار سـلطان الليل ، وأما الكـواكب فإنها مرتبة على سبع درجات ، فأقواها في القوة وأعظمها في الجثة ما يكــون في حد العظم الأول ، ولا يــزال يتنــاقص حتى ينتهي إلى العظم [السابع [1]] فيصير في غاية الصغر ، وأما النار فإنها نـير العـالم السـفلى ونورها ضـعيف جـدا من وجوه :

أحـــدهما : أنها وإن قـــويت وعظمت ، إلا أنها تنطفئ بأدنى سبب.

وثانيها : أنها وإن كـــانت تفيد الإشـــراف إلا أنها تفيد الإحراق.

وثالثها : أن نورها ممــتزج بالــدخان ، وأن اســتعلاءها قليل ، ويعلوها الدخان والظلمة، والكدورة. قـالوا : فهـذه مراتب النيرات في عالم الأجسام. وإذا عرفت هذا فنقول : قد ظهر أن عــالم الأرواح أصــفى وأكمل وأشــرف من عــالم الأجســام ، فلما حصــلت هــذه النــيرات في عــالم الأجسـام ، فبـأن تحصل النـيرات في عـالم الأرواح ، كـان أولى. وكما أن درجات النيرات في عالم الأجسام متفاوتة في الكمــال والنقصــان ، وكــان أعظم شــيء : واحد هو الشمس. فكـذلك يجب أن يكـون النـير الأعظم في عـالم الأرواح واحد فقـط. وكما أن من صـفة النـير الأعظم من عالم الأجسـام أن عند طلوعه تبطل أنـوار سـائر النـيرات وتبطل الظلمة عن الظلمانيـــات ، فيصـــير النـــير مظلما والمظلم نـيرا. فكـذلك النـير الأعظم في عـالم الأرواح [2] [واحد فقط ، وكما أن من صــفة النــير الأعظم في عــالم الأجســام أن عند طلوعه تبطل أنـــوار ســـائر النـــيرات ، وتبطل الظلمة عن الظلمانيــات ، فيصــير النــير مظلما ، والمظلم نيرا ، فكـذلك الأعظم في عـالم الروحانيـات] [3] يبطل في نوره كل نــور ، ويبطل في إشـراقة وجـوده كل موجـــود. فبكمـــال فضـــله ورحمته ، يصـــير كل معـــدوم كالموجود ، وبقوة قهر جلاله يصير كل موجـود كالمعـدوم. فهذه أحوال

(1) من (ز).
(2) الروحانيات (س).
(3) من (ز).

قريبة عند الأذهـان السـليمة ، والعقـول الصـافية. ومن خـاض في مقـام الرياضـات [1] ، وكـانت نفسه في أصل الفطرة مشـرقة علوية [إلهيـة] [2] أبصر بعين بصـيرته كل ما ذكرناه ، إبصارا لا شك له فيه. والله ولي الإرشاد.

النوع الثالث من دلائل أصحاب الرياضات : أن قالوا : إن أصحاب الشـكوك والشـبهات ، وإن اجتهـدوا في تقرير الخيالات الباطلة ، وتأكيد الشبهات الفاسدة في نفي الإله المدبر ، إلا أنه إذا نـزلت بهم حادثة مؤلمة وواقعة مهيبة ، فـإنهم يجـدون من صـريح عقـولهم وقلـوبهم : التضـرع ، وإظهـار الخضـوع لإله العـالم ، والطلب منه أن يخلصـهم من تلك البلية ، ويخرجهم من تلك المحنـة. ووجـدان هـذه الحالة كالأمر المعلوم بالضرورة بالاسـتقراء والاعتبـار. ثم بعد الخلاص من تلك البلية ، ربما عـــــــــادوا إلى تقرير الشـبهات ، وإيـراد الخيـالات. وإليه الاشـارة في القـرآن بقوله : (**فَإِذا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَوُا اللهَ مُخْلِصِينَ لَـهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذا هُمْ يُشْرِكُونَ**) [3] وهـذا يدل على أن جميع العقـول السـليمة ، مقـرة بوجـود الإله الحكيم.

النـــــوع الرابع من دلائل أصـــــحاب الرياضـــــات والمكاشفات : ما يعلمه كل أحد بصـحة التجربة والاختبـار من إجابة دعـاء المضـطرين ، وإغاثة الملهـوفين ، وإعانة المظلومين على الظالمين ، وكل من كـان أصـفى نفسا ، وأقوى روحا ، وكان أقوى في الانجذاب إلى الروحانيـات ، وأبعد من الالتفات إلى الجسمانيات ، كان في هـذا البـاب أقوى وأكمل ، وذلك يدل على أن لهذا العالم إلها ، يسـمع الدعاء ويجيب النداء ، فهو تعـالى منتهى طلب الحاجـات ، ومن عنـده نيل الطلبـات. فالأيـدي ترفع إليه ، والأبصـار تخشع له ، والرقاب تخضع لقدرته [4] ، والألسنة متشرفة بذكر جلاله. فيستغنى به ، ولا يستغنى عنه ، ويرغب إليه ، ولا يرغب عنه ، ولا تنقطع عن حضرته حوائج المحتاجين ، ولا

---

(1) مقدمات الرياضة (ز).
(2) من (ز).
(3) العنكبوت 65.
(4) تخضع له (س).

يتشوش علمه بكثرة سؤال السائلين. ف (**هُوَ الْحَيُّ لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ. الْحَمْـدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمِينَ**) [1].

[فهذه هي الوجوه التي حصلناها من كلمات أصحاب الرياضات] [2].

الطائفة الثالثة من طوائف أهل العالم : الذين حصلت لهم عقول كاملة وأفهام صحيحة ، إلا أنهم لم يشتغلوا بطلب العلوم الدقيقة. ولقد سمعت من هذا الجنس [من الناس] [3] عبارات صحيحة دالة على إثبات الإله لهذا العالم.

فالطريق الأول : قال بعضهم : رعاية الاحتياط في كل شيء ، أولى من إهمال الاحتياط. فنقول : القول بإثبات الإله المختار للمكلف أقرب إلى الاحتياط من القول بنفيه، فكان الذهاب إلى هذا القول أولى. أما بيان أنه أحوط. فتقريره أن نقول : هذا العالم : إما أن يكون له إله ، وإما أن لا يكون. فإن لم يكن ، كان القول بإثباته مضرا ، فثبت أن القول [بإله العالم] [4] أقرب إلى الاحتياط. ثم نقول : إله العالم إما أن يكون فاعلا مختارا ، أو لا يكون [5] ، فإن لم يكن فاعلا مختارا كان إثبات الفاعل المختار غير مضر. أما إن كان فاعلا مختارا كان نفيه مضرا. فكان إثبات الفاعل المختار أبعد عن الضرر ، وأقرب إلى الاحتياط.

ثم نقول : هذا الإله الفاعل المختار. إما أن يقال : إنه كلف العباد ، وأمرهم ببعض الأشياء ، ونهاهم عن بعضها ، وإما أن يقال : إنه ليس كذلك ، فإن لم يكن كذلك لم يلزم من القول بكونه آمرا ناهيا ضرر ، وإن كان كذلك كان إنكار كونه آمرا ناهيا أعظم المضار. فثبت بما ذكرنا : أن الاعتراف بأن لهذا العالم إلها ، وأن ذلك الإله فاعل مختار ، وأنه آمر ناهي أبعد عن

---

(1) غافر 65.
(2) من (ز).
(3) من (ز).
(4) بإثباته (س).
(5) العبارة مكررة في (س).

الخـوف ، وأقـرب إلى الاحتيـاط ، وإذا كـان الأمر كـذلك ، وجب أن يكــون المصــير إلى هــذا المــذهب والاعتقــاد ، أحــوط. لأن عند اســتيلاء الخــوف الشــديد ، يكــون الأخذ بالجانب الأحوط متعينا. [والله ولي التوفيق] [1].

الطريق الثـاني : كـان بعض العقلاء يقـول : إن لطمة واحدة تضرب على وجه صبي ، تظهر أن لهـذا العـالم إلها وأن هذا الإله أمر بعض عباده بأشياء ، ونهاهم عن أشياء ، وأن ذلك الإله أعد للمطيعين ثوابا ، وللمذنبين عقابا ، وأنه [2] بعث إلى الخلق رسلا مبشــرين ومنــذرين. وهــذه هي الأصول الأربعة التي هي أشرف المطالب وأعز المقاصد.

أما دلالة هذه اللطمة على المطلوب الأول وهو إثبات الإله تعالى فنقــول : ذلك الصــبي إذا أحس بتلك اللطمة ، ففي الحال يصيح ويقول : من الـذي ضـربني؟ ومن الـذي لطم وجهي؟ ولو أن أهل الدنيا يجتمعـون عليه ويقولـون : إن هذه اللطمة حصلت [بنفسـها] [3] من غـير فاعل ، فإنه لا يقبل هذا القـول ، ولا يـؤثر فيه هـذا الكلام ، وهـذا يـدل على أن صريح العقل [وأول الفطرة ، شاهدة بأن الفعـل] [4] لا بد له من فاعل والحادث لا بد له من محدث ، ومــتى ظهــرت هــذه المقدمة فنقــول : إذا كــان صــريح العقل يستبعد حدوث تلك اللطمة من غير فاعل ، فحدوث جملة الحـوادث في عـالم الأفلاك ، وعـالم العناصر ، كيف يعقل حـدوثها بلا محـدث وفاعـل؟ فصـار هـذا الاعتبـار من أدل الدلائل على دلالة حدوث هذا العـالم ، على وجـود الصـانع المدبر. وأما دلالة هذه اللطمة على المطلوب الثـاني وهو كون الإله تعالى موصوفا بالأمر والنهي والتكليف.

فنقول : إن ذلك الصبي إذا عرف أن ذلك الذي لطمه هو فلان ، فإنه في الحال يقول : لم ضربتني؟ وبأي سبب آذيتني؟ وهذا يدل على أن صريح عقله حكم بأن الخلق ما تركوا مهملين معطلين ، بل التكاليف عليهم لازمة ،

---

(1) من (ز).
(2) عزوجل (س).
(3) من (ز).
(4) من (س).

والمطالبـات عليهم متوجهة ، ولما حكم صـريح عقل ذلك الصـــبي بـــأن تلك اللطمة الواحـــدة لا يجـــوز خلوها عن التكليف ، والأمر والنهي ، فأفعال كل الخلائق مع كـثرة ما فيها من المصالح والمفاسد ، أولى بأن لا يجوز خلوها من التكـاليف. وأما دلالة هـذه اللطمة على المطلـوب الثـالث وهو حصـــول ذات الثـــواب والعقـــاب. فنقـــول : إن ذلك الصبي إذا عرف أن ذلك الإنسان لطمه بغير سـبب ، فإنه يطلب منه القصـاص. فـإن عجز عن اسـتيفائه ، اسـتغاث بمن يعينه على تحصـيل ذلك المطلـوب ، وهـذا يـدل على أن صريح عقله حكم [بأنه لا بد للحسنة من ثـواب ، ولا بد للسـيئة من عقـاب ، ولما كـان صـريح عقله حكم] [1] بـأن هــذه اللطمة لا يمكن إخلاؤها عن الجــزاء أو القصــاص ، فكيف يمكن إخلاء أفعـال كل الخلق [2] [عن القصـاص [3]؟ وأما دلالة هـــذه اللطمة على المطلـــوب الرابع وهو بعثة الأنبياء [عليهمالسلام] [4] فهو أن الصـبي إذا قـرر أنه لا بد من القصـــاص ، فعند ذلك يطلب إنســـانا يـــبين له ذلك القصاص بحيث يكـون خاليا عن الزيـادة والنقصـان. وهـذا يـــدل على أنه تقـــرر في عقله أنه لا بد في الخلق من إنسـان يـبين لهم مقـادير المرغبـات ، ومقـادير الزواجر ، وذلك الإنسان ليس إلا الرسول. فظهر بهـذا البيـان الـذي بحثناه [5] : أن هذه اللطمة الواحدة ، كافية في إثبات هذه المطالب الأربعة الشريفة العالية [ومن الله التوفيق] [6]

الطريق الثـــالث : وهو طريق البـــاحثين عن حقيقة المـدة والزمـان. قـالوا : إن بديهة العقل حاكمة بـأن كل محـدث ، فإنه لا بد وأن يكـون وجـوده متـأخرا عن غـيره. وهذا العلم علم بديهي لا يشك العاقل فيـه. وإذا ثبت هـذا فنقـول : لما كـان هو متـأخرا عن غـيره [كـان غـيره] [7] متقدما عليه. وذلك الأمر الموصوف بهذا التقدم والقبلية ، إما أن يكـون عـدما أو وجـودا. والأول باطـل. لأن العـدم المتقـدم يشـارك العـدم المتـأخر في المفهـوم من كونه عـــدما ، ويخالفه في القبلية والبعدية ، وما به المشـــاركة غير ما به المخالفة ، فوجب أن يكون المفهوم من

---

(1) من (س).
(2) العباد (س).
(3) من (ز).
(4) من (س).
(5) لخصناه (س).

(6) من (ز).
(7) من (س).

القبلية والبعدية [1] معـنى مغـايرا للعـدم المحض ، فـوجب أن يكون صفة موجودة. ولو كان الموصـوف بهـذا التقـدم والقبلية عـدما محضا ، لـزم منه أن يكـون العـدم المحض والنفي الصـرف موصـوفا بالصـفة الموجـودة وأنه محـال. ولما بطل هذا ثبت أن الموصوف بالقبلية والتقدم موجود. وثبت أن كل ما صح عليه أن يوجد بعد عدمه ، أو يعـــــدم بعد وجـوده ، فإنه لا بد وأن يكـون مسـبوقا بموجـود آخر [وأن يكون ملحوقا بموجود] [2] ثم ذلك الموجـود ، إن صح عليه العدم والوجود ، افتقر إلى موجود آخر ، فيصـير إلى غير النهاية ، وهو محـال ، وإن لم يصح العـدم عليه أصلا ، فذلك هو الموجود الواجب لذاته ، وهو المطلوب.

الطريق الرابع وهو طريق الباحثين عن أحـوال الفلك : فإنهم قالوا : ثبت أنه متحرك بالاسـتدارة ، وكل ما كـان كذلك فحركته نفسانية إرادية ، وكل ما كان كذلك ، فلا بد من جـوهر مجـرد عن الجسـمية يتـولى تحريك ذلك الفلك بإرادته ، وهـذا المعـنى حاصل في الفلك الأقصى ، فلا بد له من وجود يحركه على سبيل الإرادة. ثم نقول : إن كان ذلك الشـيء قـديما واجب الوجـود لذاته فهو المطلـوب. وإن كان حادثا افتقر إلى فاعل آخر. والتسلل محال فلا بد من الانتهاء إلى قديم واجب الوجود لذاته.

ولنكتف في هـذا البـاب بهـذه الوجـوه ، ومن الله الإرشاد والرحمة والهداية.

---

(1) والتقدم (س).

(2) من (ز).

ونقول هنا :

(أ) الدليل على وجود الله تعـالى : 1 ـ دليل نقلي من التـوراة والإنجيل والقرآن. والآثـار القديمة الموجـودة في بلاد العـالم الـتي تـدل على أن الناس عبدوا الإله الخـالق ، وآمنـوا بحيـاة ثانية بعد مـوتهم كالكعبة في مكـة. والأهرامـات في مصـر. 2 ـ ودليل عقلي. والأدلة العقلية تنقسم إلى الأقسام التالية :

1 ـ دليل الفطرة ـ أي الغريزة ـ : ومعناه : أن الله لما كوّن جسم الإنسان : كونه من لحم ودم. وجعل من اللحم والدم غرائز كامنة تظهر عند وجود الداعي إلى ظهورها. فغريزة الجوع كامنة في الجسـم. وإنها لتظهر عند وجـود الطعـام الشـهي أو عند الجـوع. لا يحس الإنسـان بغريزة الجوع. لأنها كامنة مسـتترة. وحـال ظهورها يعـرف الإنسـان أن غريزة الجوع فيه. وغريزة الميل إلى النساء ، هي غريزة مسـتترة ، ولا يحس بها الإنسـان إلا عند الإثـارة. وكـذلك غريـزة الميل إلى الخضـوع للخـالق جـلّ وعلا. هي غريـزة في جسم الإنسـان ، مولـود بها كسـائر الغرائز وتظهر غريزة التدين ، إذا أحس ـ

ـ الإنسـان بالرهبة وأدركه الخـوف. وكل غريـزة لها سن عند الإنسـان تظهر فيه. أي أن الغرائز لا تظهر دفعة واحدة ، وإن كـانت هي مخلوقة دفعة واحدة قبل الولادة. فغريزة الجـوع ظهـرت من الـولادة مباشـرة. وغريـزة التملك بعد سـنة تقريبا ، وغريـزة الميل إلى النسـاء تظهر بعد ثلاث عشرة سنة على وجه التقريب. وغريزة التدين تظهر وقتئذ أيضـا. والمحـرك لها هو الرغبة أو الرهبـة. وهـذا أمر يحس به كل إنسـان لأنه (**فِطْرَتَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْها**) [الروم 30].

2 ـ دليل السببية : ومعناه : أن الأثر يـدل على المـؤثر ، والسـبب يدل على المسبب. أي أن وجود «الكرسي مثلا» ـ وهو أثر ـ يـدل على الإيمان بذات «النجار» ـ أي المؤثر ـ الذي صـنعه. وإن كنا لم نـره. كما يقـول الـراعي : البعـرة تـدل على البعـير ، والأثر يـدل على المسـير. فسماء ذات أبراج ، وأرض ذات فجاج. ألا تدل على العليم الخبـير. وإذا ما قـال قائل : إن الـدنيا مخلوقة بالمصـادفة. نقـول له : إن «الإحكـام والإتقان» في الكون يـدل على الخـالق ، ولا يـدل على المصـادفة. لأن المصادفة إذا أظهرت الإحكام صدفة في أمر من الأمور ، لا تظهره في كل الأمـور. والحـال أننا نـرى العـالم محكما ومتقنا (**صُـنْعَ اللـهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ**) [النمل 88].

3 ـ دليل الآيـات الكونية : ومعنـاه : أن نـبي الإسـلام محمـدا صلى‌الله‌عليه‌وسلم نطق بآيـات قرآنية تـدل على أمـور علمية ، ما كـان أحد يعرفها في زمانـه. ونطق بها وهو أمي لا يقـرأ ولا يكتب. ولم يكن دارسا ، ولم يلقنه معلم. فراعي غنم أميّ وتاجر ينطق بهذا الكلام العجيب الشأن يدل على أحد أمرين : إما أن معلما علمه ، وإما أن الله هو الذي علمه. لا جائز أن يكـون المعلم. لأن الآيـات العلمية لم يعرفها العلماء إلا بعد أربعة عشر قرنا من نـزول القـرآن. فـإذن يكـون مرسل الكلام ـ الذي هو القرآن ـ الله عزوجل ـ فإنه يؤمن الناس بوجـود الله بدليل صدق محمد صلى‌الله‌عليه‌وسلم فيما أخبر به.

ولقد رأيت بعض العلماء يفسر الآيات الكونية بأن «كل شـيء في هذا الكون هو آية ناطقة بأن الله ربها وخالقهـا. وقد سـلك القـرآن هـذا السـبيل لتقرير ربوبية الله وألوهيتـه. ولـذلك عند ما نقـرأ القـرآن نـراه يأخذنا في جولات وجولات يرتاد بنا آفـاق السـماء ، ويسـير في جنبـات الأرض ، ويقف بنا عند زهـرات الحقـول ، ويصـعد بنا إلى النجـوم في مـداراتها ، وهو في كل ذلك يفتح أبصـارنا وبصـائرنا ، فيرينا كيف تعمل قدرة الله وتقديره في المخلوقات».

وهـذا التفسـير لا يصـلح دليلا مسـتقلا عن دليل السـببية ـ لأن هو نفسه دليل السـببية ـ أي أنه إذا فسـرنا الآيـات الكونية بتفسـيره هـذا فمعناه أن الكون كله يدل على المسـبب. ولكن إن فسـرناها دليلا على نبوة محمدصلى‌الله‌عليه‌وسـلم من حيث نطقه بها في القـرآن وهو أمي. فإنها تكون سببا مستقلا ، أي دليلا مستقلا.

4 ـ دليل الهداية : والفـرق بين هـذا الـدليل ودليل الفطـرة : أن الفطرة غريـزة كامنة عند الإنسـان تظهر حـال الاسـتثارة أو الاسـتفزاز ويحس بها الإنســان نفســه. وأما الهداية فمعناها : النظر إلى تصــرف الإنسان وتصرف الحيوان الأعجم. إن تصرف الإنسـان يـدل على وجـود العقل فيـه. فمن الــذي هــدى العقل إلى أن هــذا الفعل مفيد أو غــير

مفيــد؟ إنه الله عزوجل فتصــرف الحيــوان يــدل على أن الله هــدى المخلوقـات لكي تقـوم بالوظـائف الـتي خلقها الله من أجلها ، وقيامها بالوظائف يدل على أن لهذه ـ

ـ المخلوقات خالقا. ولذلك قال تعالى : (**رَبُّنَا الَّذِي أَعْطى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ، ثُمَّ هَدى**) [طه 50].

(ب) ويقول الأستاذ عباس محمود العقاد في «الله» :

إن أقرب الأدلة العقلية إلى القبول على وجود الله تعالى هو : برهان الخلق ، وبرهان الغاية ، وبرهان الاستكمال ـ أي المثل العليا ـ وبرهان الأخلاق.

1 ـ أما برهان الخلق : ويعرف في اللغات الأوروبية باسم البرهان الكوني. فهو أقدم هذه البراهين وأبسطها وأقواها في اعتقادنا على الإقناع. وخلاصته : إن الموجودات لا بد لها من موجد. لأننا نرى كل موجود منها يتوقف على غيره ، ونرى غيره هذا يتوقف على موجود آخر ، دون أن نعرف ضرورة توجب وجوده لذاته. ولا يمكن أن يقال : إن الموجودات كلها ناقصة ، وأن الكمال يتحقق في الكون كله. لأن هذا كالقول بأن مجموع النقص : كمال. ومجموع المتناهيات : شيء ليس له انتهاء. ومجموع القصور : قدرة لا يعتبر بها القصور. فإذا كانت الموجودات غير واجبة لذاتها ، فلا بد لها من سبب يوجبها ، ولا يتوقف وجوده على وجود سبب سواه.

ويسمى هذا البرهان ـ في أسلوب من أساليبه المتعددة ـ ببرهان المحرك الذي لا يتحرك ، أو المحرك الذي أنشأ جميع الحركات الكونية على اختلاف معانيها. ومنها الحركة بمعنى الانتقال من حال إلى حال. والحركة بمعنى الانتقال من حيز الإمكان إلى حيز الوجود ، أو من حيز القوة إلى حيز الفعل.

وفحوى البرهان : أن المحرك لا بد له من محرك ، وأن هذا المحرك لا بد وأن يستمد الحركة من غيره. وهكذا إلى أن يقف العقل عند محرك واحد ، لا تجوز عليه الحركة ، لأنه قائم بغير حدود من المكان أو الزمان. وهذا هو «الله».

2 ـ وأما برهان الغاية : فهو في لبابه نمط موسع من برهان الخلق ، مع تصرف فيه وزيادة عليه. لأنه يتخذ من المخلوقات دليلا على وجود الخلق ، ويزيد على ذلك : أن هذه المخلوقات تدل على قصد في تكوينها ، وحكمة في تسييرها وتدبيرها.

3 ـ وأما برهان الاستكمال : ويسمى برهان المثل العليا : وفحواه : أن العقل الإنساني كلما تصور شيئا عظيما ، تصور ما هو أعظم منه. لأن الوقوف بالعظمة عند مرتبة قاصرة يحتاج إلى سبب ، وهو ـ أي العقل الإنساني ـ لا يعرف سبب القصور. فما من شيء كامل ، إلّا والعقل الإنساني متطلع إلى أكمل منه ، ثم أكمل منه ، إلى نهاية النهايات ، وهي غاية الكمال المطلق التي لا مزيد عليها ولا نقص فيها. وهذا الموجود الكامل الذي لا مزيد على كماله : موجود لا محالة. لأن وجوده في التصور أقل من وجوده في الحقيقة ، فهو في الحقيقة : موجود. لأن الكمال المطلق ينتفي عنه ، بسبب عدم وجوده ، ولا يبقى له شيء من الكمال ، بل نقص مطلق هو عدم الوجود ، فمجرد تصور هذا الكمال مثبت لوجوده.

4 ـ وأما برهان الأخلاق : فهو «علامة» في النفس الإنسانية. لا يتأتى وجودها فيها وجود إله. وتلك هي علامة الوازع الأخلاقي ، أو علامة الواجب أو علامة الضمير. فمن أين استوجب ـ

ـ الإنسـان أن يـدين نفسه بـالحق كما نعرفـه. إن لم يكن في الكـون «قسطاس للحق» يغرس في نفسه هذا الوجـوب؟ ومن أين تقـرر في طبع الإنسـان : أن الـواجب الكريه لديه ، أولى به من إطاعة الهـوى المحبب إليه ، وإن لم يطلع أحد على دخيلة سره؟

(ب) ويـذكر الآية القرآنية : (**لَـوْ كـانَ فِيهِما آلِهَـةٌ إِلَّا اللـهُ لَفَسَـدَتا**) [الأنبياء 22] ويقول : لن يقـوم على ثبـوت الوحدانية برهـان أقـوى من هذا البرهان. وهو برهان التمـانع ، كما يسـميه المتكلمـون. وأحسن من يشرحه هكذا. لا يخلو إما أن يكـون قـدرة كل واحد منهما وإرادته كافية في وجود العالم ، أو لا شيء منهما كاف ، أو أحدهما كاف فقط. وعلى الأول يلزم اجتمـاع المـؤثرين التـامين على معلـول واحـد. وهو محـال. وعلى الثـاني يلـزم عجزهما ، لأنهما لا يمكن لهما التـأثير إلا باشـتراك الآخر. وعلى الثالث ألا يكون الآخر خالقا ، فلا يكون إلها.

وصـواب الأمر : إن وجـود إلهين سـرمديين مسـتحيل. وإن بلـوغ الكمال المطلق في صفة من الصفات يمنع بلوغ كمـال مطلق آخر في تلك الصـفة. وأن «الاثنينيـة» لا تتحقق في موجـدين كلاهما بلا بداية ولا نهاية ولا حدود ولا فروق. وكلاهما يريد ما يريده الآخر ، ويقدر ما يقدره ، ويعمل ما يعمله في كل حـال ، وفي كل صـغير وكبـير. فهـذان وجـود واحد وليسا بوجودين. فـإذا كانا اثـنين لم يكونا إلا متمـايزين متغـايرين. فلا ينتظم على هذا التمايز والتغـاير نظـام واحـد. وإذا كانا هما كـاملين. فالمخلوقات ناقصة ، ولا يكون تدبير المخلوق الناقص على وجه واحد ، بل على وجوه.

القسم الثالث

من الجزء الأوّل

من علوم هذا الكتاب

في الكلام في الوجوب والوجود والإرادات والتّعين والماهيّة. وما يشبهها من المطالب والمباحث

المسألة الأولى

في

البحث عن معنى قولنا : إنه واجب الوجود لذاته

اعلم أنه يمكن تفسيره بأمور ثلاثة : أحدها : أنه الذي يستحق الوجود من ذاته. وثانيها : أنه الذي لا يقبل العدم ، أو أنه الذي لا يصح عليه العدم. وثالثها : أنه الذي لا يتوقف وجوده على سبب منفصل فهذه وجوه ثلاثة مغايرة.

ولنذكر الفرق بين هذه المفهومات الثلاثة :

أما قولنا : إنه الذي يستحق الوجود من ذاته. فهذا مفهوم ثبوتي. وهو يفيد كون ذاته علة لوجود نفسه. وأما الوجهان الآخران. وهما قولنا : إنه لا يقبل العدم ، أو إنه الذي يستغني عن السبب. فمفهومان سلبيان [1].

ثم نقول : قولنا : واجب الوجود لذاته هو الذي لا يقبل العدم [من حيث هو هو. فيه بحث. وذلك لأن الوجود من حيث إنه وجود ، لا يقبل العدم] [2] البتة ، مع أن مسمى الوجود ، ليس واجبا لذاته.

وأما قولنا : إن واجب الوجود لذاته ، هو الذي لا يكون وجوده معللا بسبب منفصل ، فهذا أيضا فيه نظر. لأن أقسام الموجودات ، بحسب التقسيم

---

(1) متباينات (ز).
(2) سقط (ط ، س).

العقلي ، ثلاثة : الذي يكـون موجـودا لذاته ، والـذي يكـون موجودا لغيره ، والذي يكون موجودا ، لا لذاته ولا لغيره.

وهــذا القسم الثــالث. معنــاه : أنه تحصــيل الوجــود للشــيء من غــير ســبب أصلا ، لا من ذاته ، ولا من غـيره [ويصح أيضا طريان العدم عليه ، من غـير سـبب أصـلا. لا من ذاته ، ولا من غيره] [1] وهذا القسم ، وإن كان بـاطلا ، إلا أنه قسم من الأقســـام المعتـــبرة ، بحسب التقســـيم العقلي الأولي.

إذا ثبت هــذا ، فما لم يظهر فســاد هــذا القسم ، إما بحسب بديهة العقل ، أو بحسب الــــدليل المنفصل ، لم يلـــزم من كـــون الشــيء غنيا في وجـــوده عن الســـبب المنفصل ، كونه واجب الوجـــود لذاته ، لأن على تقـــدير كــون [هــذا القسم صـحيحا ، يكــون] [2] الشــيء غنيا في وجــوده عن الســبب المنفصل ، مع أنه يكــون في نفسه قابلا للعدم وللوجود. إذا عـرفت هـذا فنقـول : من النـاس من لم يعـرف هـذه التفاصـيل ، [وقـال] [3] إما أن يكـون الموجـود غنيا في وجـوده عن السـبب ، وإما أن لا يكـون كذلك ، فإن كان غنيا في وجوده عن السبب [المنفصـل] [4] كان واجب الوجود [لذاته ، وهو المطلـوب. وإن لم يكن غنيا في وجوده عن السبب] [5] كان متحاجا إلى الســبب ، فوجــوده يــدل على وجــود الســبب. فيثبت أن الاعــتراف بوجــود موجــود [غــني عن الســبب] [6] يــوجب الاعــتراف بوجود موجود واجب الوجـود لذاتـه. ولقائل أن يقـول : إن هـذا القـدر لا يفيد المقصـود ، لأنه يقـال : لم لا يجـوز أن يقال : إنه وجد ، لا لذاته ولا لغيره ، بل حصل لا لأمر أصلا مع أن ذاته وماهيته قابلة للعـــــدم فهو لأجل أنه حصل لا لســـبب أصلا ، كـــان غنيا عن الســـبب ، ولأجل أن حقيقته قابلة للعدم ، لم يكن واجب الوجود لذاته ، فما لم تبطلـوا هذا القسم ، لا يحصل مطلوبكم.

---

(1) سقط (ط ، س).
(2) سقط (ط ، س).
(3) من (ط).
(4) سقط (ط).
(5) سقط (ط).
(6) سقط (ط).

المسألة الثانية

في

أن وجوب الوجود. هل هو مفهوم ثبوتي أم لا؟

من الناس من قال : هذا المفهـوم : مفهـوم وجـودي محصل.

ويدل عليه وجوه :

الأول : إنا بينا أن المراد من الوجوب الذاتي كون تلك الماهية مقتضية لوجود [نفسها][1] وكونها مسـتحقة للوجـود من ذاتها ، وهـذا الاسـتحقاق ليس حصـوله بسـبب فـرض العقل [واعتبـار الـذهن فقـط] [2] لأن هـذا المعـنى حاصل سـواء اعتـبره [العقـل] [3] أو لم يعتـبره ، ولو جـاز أن لا يكون اقتضاء الوجود وصفا وجوديا مع أنه في نفسه نسبة متحققة محصـلة ، لجـاز أن يقـال : إن نسـبة الجسم إلى الحـيز بالحصـول في نفسه ، ليس أمـرا ثبوتيا ، بل أمـرا عدميا. وعند هـذا يظهر للمنصف : أن الاشـتباه الواقع في أن الوجوب هل هو أمر ثبوتي أم [لا؟ كان] [4] بسبب عدم التميـيز بين المفهومـات الـتي بحثناها [5] وميزنا بين كل واحد منهما وبين الآخـر. فتـارة يسـبق الـذهن من الوجـود إلى العدم توقفه على الغير ، فيحكم بكونه عدميا ، وتـارة إلى كونه عبارة عن استحقاق الوجود ، فيحكم

---

(1) من (ز).
(2) من (ز).
(3) من (س).
(4) من (س).
(5) لخصناها (س).

بكونه ثبوتيا. فإن اقتضاء الثبــوت وإيجابه [1] كيف لا يكــون ثبوتيا؟ لكن [لعـدم] [2] التميـيز بين المعنـيين ، ربما يتحـير الذهن.

والوجه الثاني : في بيان أن الوجوب مفهـوم ثبـوتي : أن الوجـــوب ماهية مركبة من قيـــدين ، أحـــدهما : أنه لا يمتنع وجـــوده. والثـــاني : أنه يمتنع عدمه. أما القيد الأول [وهو قولنا] [3] إنه لا يمتنع وجوده ، فهذا مفهوم ثابت. لأن الامتناع قيد عدمي ، إذ لو كان موجودا ، لكـان الموصـوف به أولى أن يكــون موجــودا. ضــرورة أن العــدم المحض يمتنع كونه موصـــوفا بالصـــفة الموجـــودة ، وإذا ثبت أن الامتنـاع قيد عـدمي ، كـان نفيه نفيا للعـدم ، ونفي النفي ثبوت ، فكان نفي الامتناع صفة موجودة ، وهذا يــدل على أن هذا القيد مفهـوم ثبـوتي. وأما [القيـد] [4] الثـاني ، وهو قولنا : إنه يمتنع عدمه ، فلا يتعلق غرضـــنا ببيـــان كونه وجوديا أو عــــدميا ، لأن البحث الأول يكفي في إفــــادة المقصود.

والوجه الثالث : في تقرير هذا المطلـوب : أن [كـثرة الوجوب] [5] تؤكد الوجـود فلو كـان الوجـود عـدما ، لكـان الشــيء متأكــدا بما عــرف [6] نقيضا له ومنافيا له ، وذلك محال.

والوجه الرابع : إن اســـتحقاق الوجـــود في مقابلة اللااسـتحقاق الوجـود. لكن اللااسـتحقاق الوجـود [يصـدق على أمرين : أحدهما : الممتنع ، وهو واجب العدم. والآخر : الممكن ، وهو جائز العدم. فإذن اللااستحقاق الوجود] [7] صـادق على المعـدوم ، والصـادق على المعـدوم يمتنع أن يكون صفة موجودة ، فـإذن اللااسـتحقاق الوجـود ، وصف سلبي ، فيجب أن يكـون اسـتحقاق الوجـود وصـفا ثبوتيـا. ضرورة أن النقيضين يجب أن يختلفا بالسلب والإيجاب.

فــإن قيل : قــولكم : اللااســتحقاق. محمــول على الممتنع وعلى الممكن

---

(1) والجائز (س).
(2) من (ز).
(3) من (ز).
(4) من (ز).
(5) من (س).
(6) يكون (س).
(7) من (ز).

الخـاص ، وهما معـدومان. فنقـول : هـذا الكلام مغالطة ، ذلك لأن الممتنع إما أن يكون له تخصص وتميز في نفسه ، أو لا يكـون ، فـإن كـان الأول فحينئذ يمكن [1] أن يكـون موصوفا بالامتناع ، سواء كـان الامتنـاع وصـفا ثبوتيا أو لم يكن. وإن كـان الثـاني فحينئذ لا يكـون للممتنع في نفسه تخصص ولا تمـــيز ، فلا يمكن أن يكـــون هو في نفسه موصوفا بالامتنـاع ، لأن ما لا يكـون ممتـازا عن غـيره في نفسه ، كيف يعقل أن يختص بحكم معين؟ وإذا كان كذلك ، فحينئذ لا يمكن [الحكم] [2] بالامتنـــاع على الممتنع ، إلا من حيث أن الـــــذهن يستحضر ماهيته ، ثم يحكم عليها بامتناع حصول الوجـود الخـارجي لها ، وعلى هـذا التقـدير فالمحكوم عليه بهذا الحكم هو تلك الماهية المحصـلة في الذهن ، والحكم هو امتناع الحصول [3] الخـارجي لهـا. وإذا كـان كـذلك فحينئذ [4] لا يكـون المحكـوم عليه بالامتنـاع وصفا وجوديا ويندفع كلامكم.

والجـواب : أن نقـول : المحكـوم عليه بالامتنـاع ليس تلك الماهية الحاضـرة في الـذهن [من حيث إنها حاضـرة في الـذهن] [5] وإنما الممتنع هو وجودها في الخـارج [لكن وجودها في الخـــارج] [6] ليس بحاصل البتـــة. فثبت : أن المحكـــوم. عليه بالامتنـــاع ليس له ثبـــوت وحصـــول أصلا [البتة] [7] فسقط السؤال.

واحتج القائلون بأن الوجـوب يمتنع أن يكـون وصفا وجوديا. بوجوه :

الأول : إنه لو كـان أمــرا وجوديا لكــان مســاويا في [الوجوب] [8] لسائر الموجـودات، ومخالفا في ماهيته لها ، فيلزم أن يكـون وجـوب الوجـوب زائـدا على ماهيته وتلك الماهية تكون موصوفة بذلك الوجوب ، وذلك الاتصاف إما أن

---

(1) لا يمكن (س).
(2) من (س).
(3) الحضور ، وإذا ... الخ (س).
(4) فحينئذ يجوز أن يكون الامتناع وصفا وجوديا ، ويندفع كلامكم (س).
(5) من (ز).
(6) من (س).
(7) من (ز).
(8) يمكن أن تنطق الباء : دالا.

يكون على سـبيل [الوجـوب أو على سـبيل] [1] الإمكـان ، والثاني باطل ، وإلا لكان الوجوب بالـذات ممكن الوجـوب ، فيلـزم أن يكـون الـواجب لذاته [ممكنا لذاتـه] [2] وذلك محـال. فبقي الأول [فنقـول : فعلى هـذا التقـدير يكـون وجوب الوجوب زائـدا عليه ، ثم الكلام في الثـاني كما في الأول] [3] وذلك يوجب التسلسل وهو محال.

الثاني : لو كان الوجوب أمرا ثابتا ، لكان إما أن يكون تمـام ماهية الـواجب ، أو جـزءا من تلك الماهية ، أو أمـرا خارجا عنها والكل باطـــل. أما أنه يمتنع أن يكـــون تمـــام الماهية فلوجوه:

الأول : إنا إذا قلنا : الجسم واجب الوجود لذاته ، كان الكلام مفيـدا [ولو قلنا : واجب الوجـوب. واجب الوجـوب لم يكن الكلام مفيدا] [4] فظهر الفرق.

الثــاني : إن ماهية واجب الوجــود لذاته غــير معلومة وكونه واجب الوجود لذاته معلوم ، فوجب التغاير.

الثالث : إن وجوب الوجـود كيفية لانتسـاب الموضـوع إلى المحمول.

ولـــذلك قـــال أهل المنطق [5] : الجهـــات الثلاثة : الوجوب. والإمكـان. والامتنـاع. وإذا كـذلك امتنع أن يكـون الوجـوب تمـام الماهيـة. أما أنه يمتنع أن يكـون الوجـوب جـزءا من الماهيـة. فلأن كل ما كـان كـذلك كـان مركبا ، وكل مـــــركب فهو ممكن لذاته ، وكل ممكن لذاته فإنما يجب بإيجـاب غـيره ، فيلـزم أن يكـون الوجـوب الـذاتي ممكنا لذاته ، واجبا بغـيره ، وهو محـال. وأما أنه يمتنع أن يكون الوجوب خارجا عن الماهية ، فلأن بتقـدير أن يكـون الأمر كذلك ، لم يكن

---

(1) من (ز).
(2) من (ز).
(3) من (ز).
(4) من (ز).
(5) قالوا (س).

جوهرا قائما بنفسه [1] ، مباينا [2] عن الـذات الواجبة ، بل يكون صفة لتلك الذات ، والصفة مفتقرة إلى الموصـوف. والمفتقر إلى الغـير ممكن لذاته ، واجب بغـيره فيجب [3] أن يحصل قبل هذا الوجوب وجوب آخر ، حتى يكـون ذلك الوجـوب السـابق علة لوجـوب هـذا الوجـوب [4] اللاحق ، فيلزم وقوع التسلسل ، ويلزم أن يحصل للـذات الواحـدة أعدادا من الوجوب. وكل ذلك محال.

الوجه الثالث : في بيان أن الوجـوب بالـذات يمتنع أن يكـون وصـفا موجـودا : وذلك لأن الوجـوب بالـذات ماهية مركبة. فهي ممكنة لذاتها. ينتج أن الوجــوب لذاته [ممكن لذاتـه] [5] ، وهو محـال. إنما قلنا : إن الوجـوب بالـذات ماهية مركبة فلأن الوجــوب بالــذات والوجــوب بــالغير متشــاركان في المفهــوم من كونه وجوبيا [6] ويمتــاز عن الآخر بكونه [وجوبيا بالـذات ، وكـون الآخـر] [7] وجوبيا [8] بـالغير وما به المشـاركة غـير ما به المخالفة ، فيلـزم أن يكون الوجوب بالذات مركبا من هذين القيدين. فإن قـالوا : لم لا يجــوز أن يقــال : الوجــوب بالــذات ، ممتــاز عن الوجـوب بـالغير بقيد سـلبي. وهو أنه لا يحصل معه القيد الزائد الحاصل في جـانب الوجــوب [9] بــالغير؟ قلنا : لأن الوجوب الذاتي ، وهو القـدر [10] المشـترك بين الصـورتين إما أن يكون واجبا لذاته وإما أن يكـون ممكنا لذاتـه. فـإن كـان الأول [11] امتنع أن يصـير جـزءا من ماهية الوجــوب بالغير ، لأن ماهية الوجوب بـالغير صـفة عارضة لماهيـات الممكنات ، والعارض للشيء يكـون عارضا لـذلك الشـيء بجميع أجزائه فلو كـان أحد أجزائه هو الوجـوب الـذي هو واجب الوجود لذاته ، لزم أن يكون الـواجب لذاته مفتقـرا إلى غيره وهو محـال. وأما إن قلنا : إن مسـمى الوجـوب الذي هو القدر [12] المشترك بين الصورتين

(1) بذاته (س).
(2) منافيا (س).
(3) فيلزم (س).
(4) الوجود (س).
(5) من (س).
(6) وجوديا (س).
(7) من (س).
(8) وجودا بالغير (س).
(9) الوجود (س).
(10) القيد (س).

(11) كان واجبا لذاته (س).
(12) القيد (س).

أمر ممكن لذاته ، ثم إنه جــزء من قــوام ماهية الوجــوب الــذاتي ، لــزم أن يكــون الــواجب لذاته متقوما بــالممكن لذاته ، وهو محــال. فثبت بما ذكرنا : أنه لو كــان الوجــوب بالذات مفهوما ثبوتيا ، للزم كون هــذه الماهية مركبة ولما ثبت أن هذا محال ، كان القول بكونه مفهوما ثبوتيا محال.

الوجه الرابع : في بيــان أن الوجــوب الــذاتي يمتنع أن يكون مفهوما ثبوتيا [1] : هو أن مســمى الوجــوب محمــول على العــدم [المحض ، والمحمــول على العــدم عــدم. فــالوجوب عــدم. وإنما قلنا : إن الوجــوب محمــول على العــدم] [2] لأن الشــيء الــذي يصــدق عليه [أنه يمتنع أن يوجد يصدق عليــه] [3] لا محالة أنه واجب أن [لا] [4] يوجــد. فههنا المفهوم من الوجوب محمــول على اللاوجــود. فثبت أن الوجوب محمــول على العــدم. وأما إن المحمــول على العدم : عدم ، فلأنه لو كــان وجــودا لــزم أن يكــون العــدم المحض [5] موصوفا بالصفة الموجودة ، وأنه محــال. فثبت أن مسمى الوجوب ، لا يمكن أن يكون صفة موجودة.

الوجه الخامس : في بيان أن الوجوب يمتنع أن يكون صفة موجــودة : [وذلك لأن الشــيء ما لم يجب لم يوجد ، فوجوبه متقــدم على وجــوده ، فلو كــان الوجــوب صــفة موجودة] [6] لزم أن يكــون حصــول تلك الصــفة الموجــودة للماهية ســابقا على وجــود تلك الماهية في نفســها. وهــذا محال. لأن وجــود الشــيء في نفسه [متقــدم بالرتبة على وجود غيره له. فأما أن يقال : إن وجود غــيره له ، متقــدم بالرتبة على وجــوده في نفســه. فهــذا] [7] محــال لا يقبله العقل.

الوجه الســـــادس : إذا قلنا في شـــــيء : إنه واجب الوجود لذاته ، فهذا التصــديق لا يحصل منه في العقل أمر [محصل] [8] إلا إذا فرضــنا حقيقة ، ثم فرضــناها موصــوفة بــالوجود ، ثم فرضــنا أن موصــوفية تلك الحقيقة بــذلك الوجود

(1) ذاتيا (س).
(2) من (ز).
(3) من (س).
(4) من (س).
(5) من (س).
(6) من (س).
(7) من (ز).
(8) من (س).

موصوفية منعوتة بنعت الوجوب واللزوم.

وإذا كـان كـذلك ، فهـذا الوجـوب صـفة من صـفات النسـبة الحاصـلة بين الموضـوع وبين المحمـول ، وتلك النسبة صـفة من صـفات ذلك الموضـوع. وصـفة الشـيء مفتقـرة [إلى الموصـوف ، والمفتقر إلى الشـيء ، أولى بالافتقـار ، فيثبت أن الوجـوب مفتقـر] [1] إلى الغـير ، والمفتقر [إلى الغـير] [2] ممكن لذاتـه. فـالوجوب بالـذات [ممكن بالذات ، وذلك متناقض وباطل. فثبت أن الوجـوب بالذات] [3] لا يمكن أن يكون وصفا موجودا.

فهذا جملة ما يذكر في هذا الباب.

والجـواب : أن نقـول : لا شك أن في الوجـود [موجودا] [4] ولا شك أن ذلك الموجـود إما أن يكـون واجبا لذاته ، وإما أن يكـون ممكنا لذاته ، وهـذه الشـكوك الـتي ذكرتموها في الطعن في الوجـوب بالـذات ، معارضة بالشكوك المذكورة في الطعن في الإمكـان الـذاتي. ولما تعارضت هذه الشكوك ، بقي ما ذكرناه من الدلائل الدالة على أن الوجـوب بالـذات أمر حاصل متحقق سـليما عن الطعن [وبالله التوفيق] [5].

(1) من (ز).
(2) من (س).
(3) من (س).
(4) من (ز).
(5) من (ز).

المسألة الثالثة

في

أن وجود الله ـ تعالى ـ نفس ماهيته

أو صفة زائدة على ماهيته؟

إنه من المعلوم بالضرورة أنا نصف واجب الوجود لذاته بأنه موجود ، ونصف أيضا ممكن الوجود لذاته بأنه موجود. فنقول : إما أن يكون وقوع لفظ الوجود على هذين القسمين بحسب مفهوم مشترك بين هذين القسمين ، وإما أن لا يكون كذلك [بل يكون ذلك] [1]. بحسب الاشتراك اللفظي فقط ، فإذا كان الحق هو القسم الأول. فنقول : هذا القسم ينقسم إلى قسمين آخرين ، وذلك لأن ذلك المفهوم المسمى بالوجود ، إما أن يقال : إنه في حق واجب الوجود مقارن لماهية أخرى ، ويكون هذا الوجود صفة لتلك الماهية ولاحقا من لواحقها ، وإما أن يقال : إنه [أمر] [2] قائم بنفسه مستقل بذاته [من غير أن يكون صفة لشيء من الماهيات] [3] ومن غير أن يكون عارضا لشيء من الحقائق.

فيثبت : أن القول في وجود الله تعالى لا يمكن أن يخرج عن هذه الاقسام الثلاثة. فالأول قول من يقول : لفظ الموجود الواقع على الواجب لذاته ، وعلى الممكن لذاته ، لا يفيد مفهوما واحدا مشتركا فيه بين القسمين ، بل هو بحسب

---

(1) من (س).
(2) من (ز).
(3) من (س).

الاشـتراك اللفظي فقـط. والثـاني قـول من يقـول : لفظ الموجـــــود يفيد مفهوما واحـــــدا ، إلا أنه في حق واجب الوجود لذاته ، وجودا مجردا ، أعني أنه وجود بشرط كونه غير عارض لشيء من الماهيـات ، بل يكـون وجـودا قائما بنفسه ، وبهــذا التقــدير يكــون وجــود الله تعــالى نفس حقيقته. والثالث : قـول من يقـول : إن الوجـود صـفة من صفات حقيقة الله تعالى ، ونعت من نعوت ماهيته ، وبهذا التقدير فوجود الله غـير ماهيتـه. وهـذه الأقـوال الثلاثة قد ذهب إلى كل واحد منها عـالم من النـاس. فـالأول : قـول طائفة عظيمة من المتكلمين كـــأبي الحسن الأشـــعري ، وأبي الحسين البصري. والثاني : هو القـول الـذي اختـاره أبو علي بن سينا في جميع [كتبه] [1] والثالث : قول طائفة عظيمة من المتكلمين ، وهو الذي نصرناه في أكـثر كتبنـا. ويجب على العاقل أن يتأمل في هـــذا التقســـيم الـــذي ذكرنــاه حــتى يعلم يقينا أن هــذه الأقــوال الثلاثة لا مزيد عليها البتـــة. ونقـــول : أما القـــول الأول وهو أن لفظ الموجـود واقع على الـواجب لذاته ، وعلى الممكن لذاته ، لا بحسب مفهـــوم واحد ، بل بحسب الاشـــتراك اللفظي فقط. فنقول : إنا قد دللنا في مسائل الوجود على فساده ، ولا بــأس بإعــادة بعض تلك الوجــوه في هــذا المقــام ، فنقول : الذي يدل على فساده وجوه :

الأول : إن بديهة العقل حاكمة بأن الوجود لا يقابله إلا العدم ، وإن العدم لا يقابله إلا الوجـود ، فـوجب أن يكـون الوجود مفهوما واحدا ، كما أن العدم مفهـوم واحد ، حـتى يصح ذلك التقابل بينهما.

الثاني : إن الوجود يصح تقسيمه إلى الــواجب ، وإلى الممكن والجوهر والعرض ، ومورد التقسـيم مشـترك بين كل الأقسام.

الثـالث : إن اعتقـاد كونه موجـودا ، لا ينافيه اعتقـاد كونه واجبا أو ممكنا أو جوهرا أو عرضا ، فوجب أن يكـون المفهوم من كونه موجودا فيه قدر مشترك بين الكل.

---

(1) من (س).

الرابع : إن بديهة العقل حاكمة بأن المراد من كونه [1] موجودا ، كونه محصلا في الاعتبـار ، محققا في الأعيـان ، وهــذا المفهــوم لا يختلف بــأن يكــون ذلك المحصل [المحقـق] [2] واجبا أو ممكنـا. أو سـوادا أو بياضا ، كما أنه لما كــان المعقــول من الحجمية : التحــيز والامتــداد في الجهـات ، لم يختلف ذلك بـاختلاف كونه لطيفا أو كثيفا أو حارا أو بـاردا ، وكما أن بديهة العقل حاكمة بـأن المفهـوم من الحجمية أمر واحد ، فكـذلك حاكمة بـأن المفهـوم من الحصول والتحقق أمر واحد لا يختلف باختلاف الحقائق.

الخامس : إن واحدا من الشعراء لو ذكر شعرا وجعل قافية أبياته الوجـود أو الثبـوت أو الحصـول ، يقضي عقل جميع العقلاء بـأن تلك القافية مكـررة. ولو أنه ذكر شـعرا وجعل قافية أبياته لفظ العين إلا أنه أراد بهــذا اللفظ في كل بيت معـنى غـير المعـنى الـذي أراده في الـبيت الآخر يقضي عقل كل عاقل بأن القافية غير مكررة في المعـنى ، وذلك يـدل على أن صـريح عقـول العقلاء قاضـية بـأن معنى الحصول والوجود والتحقق معنى واحد في الكل.

السـادس : إنا إذا رجعنا إلى عقولنا ، وجــدنا معــنى الحصول والوجـود معـنى معلوما من فطـرة العقل ، ومن بديهته ، وإنا لا نجد [البتة] [3] شـيئا آخر أعـرف من معـنى الحصول ، يعرّف معنى الحصـول به ، وهـذا إنما يكـون لو كان معـنى الحصـول معـنى واحـدا في الكل ، أما لو كـان معــنى الحصــول [معــنى] [4] يختلف بــاختلاف المواضع ، وليس بين تلك الحصـولاتمعنى واحد مشـترك [فحينئـذ] [5] وجب أن لا يقدر [6] على تصور معنى الحصول [المطلق] [7] وأن يفتقر في تصــور كل واحد من المعــاني المســماة بالحصول والوجود ، إلى تعريف خاص ، وبيان

(1) كيفية (س).
(2) من (ز).
(3) من (س).
(4) من (ز).
(5) من (س).
(6) وجب أن الفقد لا معنى تصور ... الخ (س).
(7) من (ز).

خـــاص ، وحيث لم يكن الأمر كـــذلك ، علمنا أن معـــنى الحصول ، والوجود [معنى] [1] واحد في الكل.

السابع : [نحن] [2] إذا عقلنا معنى السواد [ومعنى] [3] البيـاض ، قضى العقل بامتيـاز معـنى السـواد عن معـنى البياض بنفسه من غير أن يحتاج فيه إلى إلحـاق قيد آخر ، بهما يــوجب الامتيــاز. فلو كــان وجــود الــواجب ، حقيقة مخالفة لوجود الممكن ، لكنا إذا تصورنا هذين الوجودين ، وجب أن تحكم بديهة العقل بامتيـــاز أحـــدهما عن الآخر ، لكن من المعلــوم بالضــرورة أنه ليس كــذلك ، فإنا ما لم نصف أحد الموجــودين [4] إلى الــواجب ، والموجــود الآخر إلى الممكن ، لم يحصل في العقل امتياز أحد الموجـودين عن الآخر.

فعلمنا أن الموجودات [5] في أنفســها ليست متمــايزة من حيث إنها وجــودات ، بل الوجــود من حيث إنه وجــود ، مفهــوم واحد ، وأنه إنما يمتــاز بعضــها عن بعض بســبب خارج[6] عن ماهيتها.

الثامن : إنا إذا أقمنا الـدليل على أن العـالم محـدث ، قضى العقل بافتقاره إلى موجود يوجده ، ثم بعد ذلك يقع البحث في أن ذلك الموجــود الــذي أوجد العــالم ، هل هو قديم أو محدث؟

وبتقــدير أن يكــون قــديما ، فهل هو واجب لذاته ، أو واجب بســبب وجــوب علتــه؟ وهل هو جسم أو حــال في الجسم [أو لا جسم ولا حال في الجسم] [7]؟ وعلى جميع التقديرات فإن اعتقاد أن العالم لا بد له من موجد يوجــده ، ومن كائن يكونه ، باقي ثابت غير متغير ، وكل ذلك يــدل على أن المعقول من كونه موجــودا متحققا في الأعيــان : أمر واحد مشترك فيه بين كل الأقسام.

التاسع : إن بديهة العقل شــاهدة بــأن المعقــول من كونه واجب الوجود

---

(1) من (س).
(2) من (ز).
(3) من (ز).
(4) الوجودين (س).
(5) الوجودات (س).
(6) خالص (س).
(7) من (س).

لذاته ينـــافي المعقـــول من كونه ممكن الوجـــود لذاته [وبـالعكس. وأيضـا] [1] المعقـول من كونه حجما متحـيزا ، ينافي المعقول من كونه [موجودا] [2] مجردا ، فجميع هذه الاعتبـارات متناقضة متغـايرة ، وصـريح العقل شـاهد بـأن المعقول من كونه موجودا محصلا في الأعيان ، لا ينــاقض شيئا من هـذه الاعتبـارات ولا ينافيهـا. وذلك يـدل على أن كونه موجودا ، مفهوم مغاير لهذه الاعتبــارات المخصوصة باقي مع كل واحد منهـا. وذلك يـدل على أن المفهـوم من كونه موجودا [مفهومـا] [3] واحـدا لا يختلف بـاختلاف هـذه [الصور] [4].

العاشر : إنا إذا قلنا : الوجــود غــير مشــترك فيه بين جميع الموجــــودات. فهـــذا الحكم إنما يتنـــاول جميع الموجـودات ، لو كـان المفهـوم من الوجـود من حيث إنه وجـود ، مفهوما واحـدا. إذ لو كـان الوجـود له مفهومـات كثيرة ، فلعل هـذا المفهـوم ، وإن كـان غـير مشـترك فيه بين الموجودات ، فالمفهوم الآخر يكـون مشـتركا فيه بين كل الموجودات. فيثبت أن قولنا : الوجود غير مشترك فيه ، إنما يعم هذا الحكم ، وثبت في كل موجود ، ولو ثبت أن الوجـود مشـترك [فيـه] [5] يثبت : أن قولنا : الوجـود غـير مشـترك فيه : كلام ، يفضي [ثبوتـه] [6] إلى نفيـه. فيكـون باطلا.

واعلم أنا قد استقصـينا هـذه المسـألة في أول كتـاب الوجـود وأحكامـه. إلا أنا إنما أعـدناه مع زوائد كثـيرة في هذا الموضع ، حتى يكون الكلام في هذه المسألة مجموعا في موضع واحد.

وثبت بهذه الـبراهين : أن لفظ الوجـود [7] الواقع على الــــواجب [لذاتـــه] [8] وعلى الممكن لذاته ليس بحسب الاشتراك اللفظي فقط ، بل بحسب أنه يفيد معنى واحـدا مشتركا فيه بين الضدين [9] وإذا ثبت هذا

---

(1) من (س).
(2) من (ز).
(3) من (ز).
(4) من (ز).
(5) من (س).
(6) من (ز).
(7) الموجود (س).
(8) من (ز).
(9) الصورتين (ز).

فنقول : بقي لنا في المسألة قولان :

أحدهما : قول من يقول : [تمام حقيقة الله تعالى هو هــذا الوجــود ، بشــرط كونه غــير عــارض بشــيء من الماهيات.

والثاني : قول من يقول] [1] إن وجود الله تعالى صفة عارضة لماهيته. فنقول : القول الأول باطل ، والـذي يـدل عليه وجوه :

الحجة الأولى : أن نقول : الوجود من حيث إنه وجــود إما أن يقتضي أن يكون قائما بنفسه ، مستقلا بذاته ، غنيا عن كل ما سواه. أو لا يقتضي ذلك. فإن كـان الأول وجب أن يكون كل وجود كذلك ، فجميع الموجودات تكون قائمة بأنفسها ، مسـتقلة بحقائقها ، واجبة التفـرد [2] بما هي هي ، وهـذا ظـاهر البطلان ، وإلا لـزام أن لا يكـون شـيء من الممكنات موجـودا أصلا ، وإن كـان الثـاني فحينئذ الوجـود من حيث إنه وجود [لا يكـون] [3] قائما بنفسه [ولا مسـتقلا بحقيقته ، فــوجب أن لا يكــون في الوجــود موجــود قــائم بنفسه] [4] مستقل بحقيقته [وذلك مناقض لقول من يقول : إن وجود الله تعالى قـائم بنفسه ، مسـتقل بحقيقتـه] [5] من حيث إنه هو. وهذا الكلام بلغ في الجلاء والوضوح إلى حيث تشــــهد فطــــرة العقلاء [6] وغريــــزتهم بأنه لا يقبل السؤال والاعتراض البتة.

الحجة الثانية : وهي قريبة مما تقــــدم. أن نقــــول : الوجود من حيث إنه وجود إما أن يقتضي أن يكون عارضا [لماهية من] [7] الماهيـات ، أو يقتضي [أن يكـون] [8] غـير عـارض لشـيء من الماهيـات ، أو لا يقتضي ، لا العـروض ولا التجــرد. فــإن كــان الحق هو الأول ، فكل وجــود فهو عارض لماهية من الماهيات ، ووجود واجب الوجود كذلك. وإن كان الحق هو الثاني ، فكل

(1) من (ز).
(2) التقرير (س).
(3) من (س).
(4) من (س).
(5) من (ز).
(6) العقل (ز).
(7) من (ز).
(8) من (ز).

وجود فهو مجرد غير عارض لشيء من الماهيات ، فيلــزم أن يقال : هذه الممكنات ليست موجودة أصلا ، وإن كانت موجودة كانت موجودة بوجودات هي أعيانها. فحينئذ يلـزم أن يكون لفظ الوجود [1] واقعا على الوجـودات بالاشـتراك اللفظي ، وهو محـال. وإن كـان الحق هو الثـالث ، فحينئذ يمتنع أن يصــير الوجــود متقيــدا بقيد كونه عارضا تــارة ، وبقيد كونه لا عارضا أخـرى ، إلا بسـبب منفصل ، فيكـون [وجــود] [2] واجب الوجــود لذاته متعلقا بســبب منفصل ، فيكـون واجب الوجـود [لذاته ، واجب الوجـود] [3] بغـيره. وهو محال.

الحجة الثالثة : وهي أيضا قريبة مما تقــدم : إذا قلنا : إن وجود [4] واجب الوجود [مجردا عن كونه عارضا بشـيء من الماهيات ، فالمقتضى لهذا التجرد ، ولهذا الاستغناء] [5] إما طبيعة الوجــود من حيث إنه وجـود وإما أن [6] يكـون حـالا فيه ، وإما أن لا يكـون حـالا فيه ولا محلا له ، والكل باطل ، أما بيان بطلان القسم الأول فلأنه يلـزم أن يكـون كل وجود كذلك ، لأن لازم الماهية مشـترك فيه بين جميع أفراد تلك الماهية ، وأما بيان بطلان القسم الثـاني : فلأن تلك الصــفة الحالة في ذلك الوجــود ، إما أن تكــون لازمة لــذلك الوجـود ، أو لا تكـون لازمة له ، والأول باطل ، لأنه [يعود [7] إلى] التقسيم في أن المقتضى لـذلك اللـزوم إما نفس طبيعة الوجــود ، وإما أن يكــون حــالا فيها [أو محلا لها] [8] أو ما لا يكون حالا فيها ولا محلا لها. فـإن كـان ذلك بسبب حال آخر. لزم التسلسل وهو محال ، وأما إن كانت تلك الصــفة الحالة في ذلك الوجــود ليست لازمة لــذلك الوجود ، فحينئذ يكون ممكن الزوال ، وبتقــدير زواله فإنه يجب زوال ذلك الاســتغناء ، ويجب زوال ذلك الاسـتقلال ، فحينئذ يصير الواجب لذاته ، ممكنا لذاته وهو محــال. وأما بيان بطلان القسم الثـالث وهو أن يكـون المقتضى لـذلك التجرد ، ولذلك الاستغناء شيء يكون محلا لذلك

---

(1) الموجود (س).
(2) من (ز).
(3) من (س).
(4) وجوب (س).
(5) من (ز).
(6) ما (س).
(7) من (ز).
(8) من (س).

الوجود ، فنقول : هذا باطل. لأن على هـذا التقـدير يكـون الوجود عارضا لذلك الشـيء ، وتكـون ماهية ذلك الشـيء موصوفة بـالوجود ، فحينئذ يكـون وجـود الله تعـالى صـفة قائمة بماهيته ، مع أن الفرض والتقـدير هو أن وجـود الله تعالى ليس عارضا لشيء من الماهيات. هذا خلف.

وأما بيـــان بطلان القسم الرابع : وهو أن كـــون ذلك الوجود مستقلا بنفسه ، قائما بذاته ، معلل بسبب منفصل ، مغاير لذلك الوجود ، ولا يكون حـالا فيه ، ولا يكـون محلا لــه. فنقــول : فعلى هـذا التقــدير يلـزم أن يكـون واجب الوجـود لذاته ، واجب الوجـود لغـيره ، وذلك محـال. لأن بتقـدير فـرض عـدم ذلك الغـير إن لم يبق ذلك الشـيء ، قــدح ذلك في كونه واجب الوجــود لذاته ، وإن بقي قــدح ذلك في كونه واجب الوجـــود لغـــيره ، ويثبت أن هــــذا الاجتمـاع باطل ، فـوجب القطع بـأن هـذا القسم محـال. فيثبت بما ذكرنا : أنه لو كان وجود الله تعالى وجودا قائما بنفسه ، لكـان الحق هو أحد هـذه الأقسـام الأربعة ويثبت أن كل واحد منها باطل ، فيثبت أن ذلك الكلام باطل.

الحجة الرابعة : إنا قد دللنا على أن لفظ الموجـــــود واقع على الواجب وعلى الممكن ، بحسب مفهـوم واحـد. وإذا ثبت هـذا فنقــول : إما أن يكــون المعقــول من كونه تعـالى موجـودا ، والمعقـول من كونه تعـالى واجبا لذاته : أمر واحد من غير تغاير البتة ، وإما أن يكون المعقول من كل واحد منهما مغايرا للمعقول من الآخـر. والأول باطل ، لأنه لما كان كونه واجبا لذاته غير مشــترك فيه وبينه وبين الممكنات ، وجب أن لا يكون كونه موجودا أمـرا مشـتركا فيه بينه وبين الممكنات والوجوب الذاتي غير مشترك فيه بينه وبين الممكنــات ، فــوجب القطع بــأن كونه موجــودا مغايرا لكونه واجبا ، وإذا ثبت هذا التغـاير فنقـول : إما أن يقال : الوجوب بالذات إما أن يستلزم [الوجود] (1) أو يقال بالعكس منه وهو أن الوجود يستلزم الوجوب بالــذات ، أو يقــال لا هــذا يســتلزم ذاك ولا بــالعكس ، ولكن حصــلت ماهية ثالثة. وتلك الماهية تكون مستلزمة لهذين القيدين ، وإما

(1) من (ز).

أن يقال : لا هذا يستلزم ذاك ولا ذاك يستلزم هذا ، وليس هناك ماهية ثالثة [تستلزمهما معا. فهذه أقسام أربعة لا مزيد عليها.

أما القسم الأول : وهو أن يقال : الوجوب بالذات] [1] يستلزم الوجود. فعلى هذا التقدير ، يكون الوجود عارضا للوجوب بالذات. وقد فرضنا ذلك الوجود ، غير عارض بشيء من الماهيات. هذا خلف.

وأما القسم الثاني : وهو أن يقال : الوجود يستلزم الوجوب بالذات ، فهذا فاسد لأن مسمى الوجود هو القدر المشترك بينه وبين الممكنات ، وما به المشاركة يمتنع أن يستلزم ما به الممايزة ، لأن الأشياء المتساوية في النوع ، يمتنع أن تلزمها لوازم مختلفة بالنوع.

وأما القسم الثالث : وهو أن يقال : حصل هناك مفهوم ثالث ، يستلزم هذين القيدين. فنقول : فعلى هذا التقدير يكون الوجوب بالذات ويكون الوجود عارضين [2] لتلك الماهية. وقد فرضنا أنه ليس كذلك. هذا خلف.

وأما القسم الرابع : وهو أن لا يكون واحدا منهما مستلزما للآخر ، وليس هناك ثالث يستلزمهما. فنقول : فعلى هذا التقدير لا يكون ذلك الوجود مستلزما للوجوب الذاتي، بل يكون [ذلك الوجود عارضا مفارقا لذلك الوجود ، فحينئذ لا يكون الواجب لذاته ، واجبا لذاته ، بل] [3] ممكنا لذاته ، وذلك باطل [4]. فثبت بهذا البرهان : أن القول بأن واجب الوجود لذاته لا حقيقة له إلا الوجود المجرد. كلام باطل فاسد.

الحجة الخامسة : لا شك أنه تعالى مبدءا لوجود الممكنات ، وكونه مبدءا لها : إما أن يكون لنفس كونه وجودا ، أو لنفس كونه وجودا مع قيد سلبي ، أو لنفس كونه وجودا مع قيد وجودي ، والأول باطل. وإلا لوجب أن يكون كل

---

(1) من (ز).
(2) عارض (ز).
(3) من (ز).
(4) محال (س).

موجـود جنس [1] المبـدأ لجميع الآثـار الصـادرة عن واجب الوجود ، وذلك لا يقوله عاقل ، والثاني باطل لوجهين :

الأول : إن على هـذا التقـدير يصـير القيد العـدمي ، جـزءا من ماهية المبـدأ الأول من حيث إنه مبـدأ لغـيره ، وذلك محال ، لأن العـدم لا يكـون علة للوجـود ، ولا جـزءا من علة الوجود.

والثاني : وهو أن المقتضى لذلك السـبب إن كـان هو طبيعة الوجود ، لزم حصوله في كل الموجـودات ، وحينئذ يلزم أن يكون كل وجود متساويا بالـذات للمبـدإ الأول في اقتضاء كل الآثار. وذلك باطـل. وإن كـان قيـدا آخر سـلبيا عاد التقسيم [الأول] [2] فيه.

وأما القسم الثـالث : وهو أن يقـال : إن كـون ذلك الوجود مبدأ لوجود الممكنـات ، ليس لكونه وجـودا فقط ، بل لكونه وجودا مع قيد ثبوتي. فنقول : ذلك القيد الثبوتي إما أن يكـون معروضا لـذلك الوجـود أو عارضا له ، أو لا معروضا له ولا عارضا له. فإن كان معروضا لذلك الوجـود ، كان ذلك الوجـود عارضا لماهية أخـرى ، وقد فرضـنا أنه ليس كـذلك. هـذا خلـف. وإن كـان عارضا لـذلك الوجـود [فكل عـارض] [3] فهو محتـاج ، فالمقتضى لـذلك العـارض إن كان هو الوجود فقط ، أو الوجـود بقيد سـلبي ، عـادت المحالات المذكورة ، وإن كان المقتضي لذلك العارض هو الوجـود بقيد [عـارض] [4] آخر ، كـان الكلام فيه كما في الأول ، ولـزم التسلسل وهو محـال. وبتقـدير أن لا يكـون التسلسل محـالا ، لكنا نقـول : هل هاهنا شـيء يسـتلزم [شـيئا] [5] أو لم يحصل ذلـك؟ فـإن كـان الأول كـان ذلك الاسـتلزام إما لنفس الوجـود ، أو لنفس الوجـود مع قيد سلبي ، أو لنفس الوجود مع قيد ثبـوتي ، وإن كـان الثـاني كان ذلك

(1) خسيس (ز) جنس (س).
(2) من (ز).
(3) من (ز).
(4) من (ز).
(5) من (ز).

[نفيا] (1) للاستلزام ، وحينئذ لا يجب في المبـدأ الأول كونه مبــدأ لغــيره ، ولا يجب في غــيره كونه محتاجا إليه ، بل ربما انقلب فيصير الـواجب ممكنا ، والممكن واجبـا. وكل ذلك باطل محـــال. فثبت أن القـــول بـــأن حقيقة واجب الوجــود وجــود مجــرد يفضي إلى هــذه الأباطيل ، فكــان القول به باطلا.

الحجة السادسة : إن صريح العقل يشـهد بـأن فـرض شـيء لا حقيقة له إلا مجـرد الحصـول في الأعيـان يكـون محـــالا ، بل لا بد وأن يفـــرض العقل ماهية وحقيقة ، ثم يحكم عليها بأنها حاصلة في الأعيان. فأما فرض موجود لا ماهية له ، ولا حقيقة له إلا مجـرد الحصـول في الأعيـان ، فهذا لا يقبله العقل البتة.

والــذي يزيد هــذا الكلام تقريــرا : ذلك لأن الحكمــاء ذكروا في باب الوجود مسـألة ، وهي أن قـالوا : الموجـود هو نفس الكـون في الأعيـان ، لا ما به يحصل الكـون في الأعيـان ، وأطنبـوا في تقرير هـذا المعـنى وفي إيضـاحه ، وإذا ثبت أن الوجود ليس له حقيقة إلا مجرد الحصول في الأعيـان ، فالحصـول في الأعيـان [يمتنـع] (2) تقــرره في العقل إلا إذا فـرض العقل ماهية يحكم عليها بأنها حصـلت في الأعيان ، وإذا كان كذلك ، كان هذا اعترافا بأن الوجود بــدون الماهية لا يتقــرر البتة ، بل بديهة العقل حاكمة بأنه متى حصل معنى الحصول في الأعيان ، فقد حصلت هناك ماهية هي المحكوم عليها بأنها حصلت في الأعيان ، وذلك يفيد الجزم [بأن الوجــود] (3) بــدون الماهية لا يعقل البتة ، ومما يقـــوي ذلك : أن الحكمـــاء اتفقـــوا على أن طبيعة الوجــود لا يمكن تعقلها وحــدها ، بل ما لم يفــرض العقل أمـــرا من الأمـــور يحكم عليه بأنه حصل في الأعيـــان ، استحال منه إدراك معنى الحصول في الأعيان.

فإذا كان معنى الوجود أمـرا بلغ في الضـعف والحاجة إلى حيث [لا] (4)

---

(1) من (س).
(2) من (س).
(3) من (س).
(4) حيث يمكن (س).

يمكن تعقله وحــــده بــــدون الماهية ، ثم ثبت أن طبيعة الوجــود من حيث إنه هو وجــود أمر واحــد، في الــواجب والممكن ، فكيف تعقل طبيعة الوجود من حيث إنها وجود ، طبيعة واحدة في الــواجب وفي الممكن؟ ثم إنه بلغ في القوة في جانب الواجب إلى حيث كان غنيا عن كل سواه ، وكـــان كل ما ســـواه محتاجا إليه ، وبلغ في الضــــعف والحاجة في جـــانب الممكن إلى حيث كـــان محتاجا إلى الماهية في الخارج وفي الـذهن ، حـتى إن العقل لا يمكنه أن يتصـوره وحـده ، بل ما لم يجعله تابعا لغـيره ، فإنه لا يمكنه إدراكه وتصوره. وكل من أنصف علم أن هذا الكلام معلوم البطلان ببديهة العقل.

الحجة السابعة : اتفق الحكماء على أن تصور الوجود تصور بديهي جلي ، غني عن كل التعريفات ، واتفقوا أيضا على أن الحقيقة المخصوصة لواجب الوجـود غـير معلومة للبشر [وعبروا عن هذا المعنى بهذه العبارة وهي قولهم : كنه ذات الله تعـالى غـير معلـوم للبشـر] [1] ، ولما كـان الوجود أولى بالتصـديق [2] ، وكـانت الحقيقة المخصوصة غير متصورة ، فضلا عن أن تكون أولية التصور ، كان هـذا برهانا قاطعا في أن حقيقة الله تعالى ، غير [3] وجوده.

[وقال الداعي إلى الله رحمه‌الله] [4] حقـا. إني لكثـير التعجب من هـــؤلاء الأفاضل كيف جمعـــوا بين هـــذين المذهبين؟ فإن قيل : مرادهم بقولهم : إن كنه حقيقة الله تعـالى غـير معلـوم] [5] ومتصـور للبشر : هو أن البشر ما أحاط عقلهم بكنه صفات الله تعالى؟ قلنا : هـذا بعيد جـدا ، لأن معرفة الصفات غـير ، ومعرفة الـذات غـير. والقـوم قالوا : كنه الـذات غـير معلـوم ، فكيف يجـوز صـرف هـذا الكلام إلى الصفات؟ وأيضا : فـالقوم حصـروا صـفات الله تعـالى في: السـلوب وفي الإضـافات ، وهـذان القسـمان معلومان ، فكيف يقال : المراد أن

(1) من (ز).
(2) التصور (ز).
(3) عين (س).
(4) من (ز).
(5) من (ز).

الصفات غير معلومة؟ وأيضا : فهب أن القوم لم يســلموا بأن الوجود بديهي التصـور ، ولم يسـلموا أن كنه ذات الله تعالى غير معلوم للبشر ، لكن هاتان المقدمتان قد صـحتا بــالبراهين اليقينيــة. أما الأول ففي كتــاب الوجــود. وأما الثـاني ففي المسـألة المشـتملة على أن [كنه حقيقـة] [1] الله تعالى غير معلوم [2] للبشر ، وإذا كان الأمر كذلك فقد حصل المطلوب على أظهر الوجوه.

الحجة الثامنة : قد ثبت في المنطق أن الوجـــوب [3] والإمكان والامتناع جهات. وفسر أهل المنطق هذا المعنى بأن قالوا : كل قضية فلها موضـوع ومحمـول ، ولا بد وأن يحصل بين الموضــوع وبين المحمــول نســبة مخصوصة ، وتلك النسـبة معناها كـون ذلك الموضـوع موصـوفا بـذلك المحمول. وكل قضية فلا بد فيها من حصول هـذه الثلاثـة. ثم إن موصوفية الموضوع [بالمحمول] [4] تارة تكـون على نعت الوجوب ، وتارة على نعت الإمكان ، وتارة على نعت الامتناع. وهـذا الكلام لخصـوه في المنطق [وهو كلام حق معلوم] [5] تشهد فطرة العقل بصحته. إذا ثبت هذا فنقـول : إذا قلنا : الله واجب الوجـود. فهـذه قضـية لا بد فيها من موضــوع ، ومن محمــول ، ومن رابطة ، ومن جهــة. أما الموضـــوع فهو قولنا : اللـــه. أما المحمـــول فهو قولنا : موجـود. وأما الرابطة فمحذوفة في اللفظ ولكنها معتـبرة في المعنى ، والتقـدير : الله هو موجـود. وأما الجهة فهي الوجوب.

إذا عرفت هذا فنقـول : المحكـوم عليه بأنه موجـود ، إما أن يكـون هو كونه موجـودا وإما أن يكـون حقيقة غـير الوجــود ، وتلك الحقيقة هي الموضــوع للوجــود [ويكــون الوجود] [6] محمولا على تلك الحقيقة ، والأول باطل ، وإلا لصار تقدير هذه القضية : الوجـود يجب أن يكـون محكوما عليه بكونه موجودا. ومعلـوم أن ذلك باطـل. والثـاني حق إلا أنه تصـريح بـأن الوجـود محمـول ، وأن موضـوع هـذا المحمــــــــول ماهية مخصوصة ، وحقيقة مخصوصة هو المحكوم عليها لهذا

---

(1) على أن صفات الله ... الخ (س).
(2) غير معلوما (س).
(3) الوجود (س).
(4) من (س).
(5) من (س) س.

(6) من (س).

الوجود ، وإذا قلنا [ذلك فقد قلنـا] [1] إن ماهية الله تعـالى يجب أن تكون غير [2] وجوده ، وذلك هو المطلوب.

الحجة التاسعة : إن الحكمـاء اسـتدلوا على أن وجـود الممكنات زائد على ماهياتها. فإن قالوا : يمكننا أن نتصور الماهية مع الشك في الوجــود ، والمعلــوم مغــاير لما هو غير معلوم ، فالماهية غير الوجود ، فنقول : هـذا البرهـان بعينه قائم في وجود واجب الوجود ، وذلك لأنا إذا تصــورنا من واجب الوجــود ، أنه الــذي يســتغني في وجــوده عن الغير ، وأنه الذي يستحق الوجود من ذاتـه. فمن المعلــوم بالضرورة أن هذا القدر من التصور لا يوجب الجزم بوجود هـذا الموجـود ، بل بعد حصـول هـذا التصـور يبقى العقل شاكا في أن هذه الحقيقة ، هل هي موجــودة أم لا؟ فثبت أن في هـــذا الموضع يمكن تصـــور الماهية مع الشك في الوجود ، وهذا يقتضي كون الماهية مغايرة للوجـود ، فـإن لم يلزم من هذا المعنى حصول التغاير [في هذا الموضع ، لم يلزم أيضا حصول التغاير في] [3] الممكنات. فإن قــالوا : الفرق أن ممكن الوجود يمكن [انفكاكه عن الوجود ، فلا جـــرم أمكن] [4] تعقله [مع الشك في الوجـــود. أما واجب الوجود فإنه لا يمكن تعقله] [5] من حيث إنه واجب الوجود إلا مع تعقل الوجود ، لأنه من المستحيل أن يقال : إنه مع كونه واجب الوجود ، لا يكون موجودا.

فنقول : فعلى ما ذكـرتم يلـزم في كل من تصـور أن واجب الوجود لذاته ، ما هو؟ أن يجزم بـأن واجب الوجـود موجود ، ولما كان هذا باطلا [فاسدا] [6] في بديهة العقل ، علمنا أنه يمكن حصول تصور واجب الوجود مع الشك في وجوده. وإذا كان [الأمر] [7] كـذلك وجب أن يكـون وجـوده زائدا على ماهيته.

الحجة العاشرة : لا شك أن قولنا : الله واجب الوجود ، كلام حق وصدق. فقولنا : الله موضوع ، وقولنا : موجود محمول ، وقولنا : واجب صفة

---

(1) من (ز).
(2) عين (س).
(3) من (س).
(4) من (س).
(5) من (س).
(6) من (ز).
(7) من (ز).

لانتســاب الموضــوع إلى المحمــول ، ونقــول : المــراد بالموضـوع وهو قولنا الله ، إما أن يكـون هو الوجـود ، أو أمـرا مغـايرا للوجـود ، والأول باطل لوجـوه : أحـدها : أن على هـذا التقـدير يصـير معـنى الكلام أن الوجـود واجب الوجود. ولكن هذا باطل ، لأن الوجود الذي جعل موضوعا ، إما أن يكـون هو الوجـود الـذي جعل محمـولا أو غـيره ، والأول باطل لأن جعل الشـيء موضـوعا لنفسه ومحمـولا لنفسه ، كلام فاسد ، عـار عن الفائـدة. فـإن من قـال : الجـدار : جـدار. والمثلث : مثلث. كلامه كلام فاسد ، وإن كان الثاني لـزم أن يكـون الوجـود الـذي جعل موضـوعا ، مغايرا للوجود الذي جعل محمـولا ، فحينئذ يلـزم من كونه موجــودا : خــبرين[1] وأيضا : فلما كــانت طبيعة الوجــود واحدة ، كان الوجود الذي هو الموضوع مسـاويا في تمـام الماهية للوجـــود الـــذي هو المحمـــول ، وحينئذ لم يكن أحدهما بأن يكون موصوفا والآخر بأن يكـون صـفة ، أولى من العكس. فيثبت بهـذا البرهـان : أنا إذا قلنا : الله يجب أن يكــون موجــودا ، لم يكن المشــار إليه بقولنا [2] نفس الوجودية ، بل حقيقة أخـرى سـوى الوجودية ، وقد صـدق حكم العقل عليها بوجوب اتصافها بالموجودية ، وذلك يدل على أن وجـود الله تعـالى ليس أمـرا قائما بنفسه بل هو صفة لماهية أخرى. وذلك هو المطلوب.

فـإن قـالوا : لم لا يجـوز أن يكـون المـراد من قولنا : الله ، حقيقة لا نـــدري ماهيتها ولا تعينها ولكنا نعـــرف في الجملة كونها موجودة؟ فنقـول : هب أنا لا نعـرف أن تلك الحقيقة ما هي؟ إلا أنا نعــرف منها أنها إما أن تكــون هي الوجود ، أو حقيقة مغايرة للوجود [فإن كانت هي الوجـــود ، لزمت المحـالات. وإن كـانت حقيقة مغـايرة للوجـود] [3] لزم كون وجود الله تعـالى صـفة لتلك الحقيقـة. وذلك هو المطلوب. ولما كان هذا الكلام الذي يفيد مقصودنا متقرر ، ســواء عقلنا خصوصــية تلك الحقيقة ، أو لم نعقلها ، لم يكن عدم علمنا بتلك

---

(1) مرتين (ز).
(2) بقوله (س).
(3) من (ز).

الحقيقة المخصوصة من حيث إنها هي ، قادحا في مطلوبنا.

الحجة الحادية عشر في إثبـات هـذا المطلـوب : أن نقول : لا شك أن الحق تعـالى ذات متعينة ممتـازة بتعينها عن كل ما سواه من الذوات المعينة ، ولا شك أن الوجـود من حيث إنه وجود حقيقة يشـترك فيها الـواجب والممكن والجوهر والعرض ، فنقول : ذاته المخصوصة إما أن يكون هو هذا المفهوم المشترك فيه بين كل الموجـودات ، وإما أن يكـون هو هـذا المفهـوم ، مع قيد زائد يقتضي تخصصه وتعينه. والأول باطل ، لأن هذا المفهوم المشـترك يصـدق عليه كونه مشتركا بين الكل ، وذاته المخصوصة لا يصـدق عليها هذا المعـنى. فبطل القـول بـأن ذاته المخصوصة هو هذا المفهوم المشترك.

بقي أن يقـال : إنه هو هـذا المفهـوم مع قيد زائـد. فنقول : ذلك [القيد] [1] الزائد إما أن يكون سـلبيا أو ثبوتيا ، والأول باطل ، لأنه سبحانه من حيث إنه هو ذلك المعين موجود ، وما لأجله التعين جـزءا من المعين ، فلو كـان ما لأجله حصل التعين قيـدا سـلبيا ، لـزم أن يكـون القيد السلبي جزءا من الماهية الثابتة ، وهو محال. وأما إن كان القيد الـذي لأجله حصل التعين أمـرا ثابتا ، فإما أن يكـون ذلك الأمر المخصـوص موضـوعا والوجـود المشـترك فيه محمـولا ، وإما أن يكـون الأمر بـالعكس منـه. والأول هو المقصـود. لأن على هـذا التقـدير تكـون تلك الهوية المخصوصة المعينة موصـوفة بـالوجود ، فيكـون ذلك الوجود عارضا لماهيته ، والثاني باطل لوجهين : أحـدهما : أنه ثبت في المنطق أن الأخص بالموضـوعية والأعم أولى بالمحموليـة. والثـاني : وهو أنا لو جعلنا الوجـود المطلق موضـوعا ، وجعلنا تلك الخصوصـية محمولة له ، لـزم أن يقال : الوجود المشـترك فيه هو تلك الخصوصـية ، وحمل تلك الخصوصـية عليه ، يمنع من كونه مشـتركا فيه بينه وبين غـيره ، فلـزم أن يقـال : الأمر المشـترك فيه غـير مشترك فيه ، وذلك محال. فثبت : أن القـول بـأن حقيقته وجود مجـرد ، يفضي إلى أقسـام باطلة فيكـون القـول به باطلا.

---

(1) من (س).

الحجة الثانية عشر : أجمع العقلاء على أن أفـــــراد النـوع الواحد يجب تسـاويها في اللـوازم، وصـريح العقل شاهد بصحة هذه المقدمة.

وإذا ثبت هذا فنقول : الوجود في حق واجب الوجود ، والوجـــود في حق ممكن الوجـــود: طبيعة نوعية واحـــدة. فـــــــوجب أن يصح على كل واحد منهما ، ما يصح على الآخـــــر. ولما كـــــان ذلك بـــــاطلا ، علمنا أن الحقيقة المخصوصة لـواجب الوجـود لذاته حقيقة ، تخـالف سـائر الحقــائق. وأيضا : فقد اتفقت الحكمـــاء على أن الطبيعة النوعية إنما يعرض لها التعدد [1] بسـبب القوابل [والماهية الموصــــوفة بالوجــــدان ، جارية مجــــرى القوابل بتلك الوجــودات. فثبت أنه لو لا] [2] الماهيــات [المختلفـــة] [3] لامتنع وقوع التعدد في طبيعة الوجود ، وحيث وقع التعــدد فيه ، علمنا أن وقـــوع التعـــدد فيها ، إنما كـــان بســـبب الماهيات المختلفة.

فهذه البراهين التي ذكرناها ولخصناها : وجوه ظاهرة جلية قطعية في إفساد هذا المذهب.

واحتج الشــيخ الــرئيس : [أبو علي] [4] في بيـــان أن وجـــود الله تعـــالى يمتنع كونه عارضا [لشـــيء] [5] من الماهيات بوجه واحد ذكره في كتـاب الإشـارات. وأنا أذكر ذلك الوجه ، وأضم إليه تقريـرات قوية ، وبيانـات كاملـة. فنقول : وجود الله تعـالى إما أن يكـون مسـتقلا بنفسه [6] قائما بذاته ، من غــير أن يكــون تحققه محتاجا إلى تحقق غـيره ، وإما أن لا يكـون كـذلك ، بل يكـون تحققه محتاجا إلى تحقق غــيره. فــإن كــان الحق هو الأول ، كــان ذلك الوجـــود قائما بذاته مســتقلا بنفسه ، فلا يكـــون عارضا لشيء من الماهيات. وإن كان الحق هو الثاني ، وهو كون ذلك الوجـود غـير مسـتقل بنفسه بل يكـون مفتقـرا إلى غـيره ، فنقـول : فـذلك الوجـود مفتقر إلى غـيره ، وكل مفتقر إلى غيره فهو ممكن لذاته ، فذلك الوجود

---

(1) التفرد (س).
(2) من (س).
(3) من (ز).
(4) من (س).
(5) من (س).
(6) مستقلا بنفسه ، قائما بنفسه (ز).

ممكن لذاته. وكل ممكن لذاته فلا بد له من سبب ، وذلك السبب إما تلك الماهية أو غيرها. ولا جائز أن يكون سـبب ذلك الوجـــــود هو تلك الماهية ، لأن كـــــون تلك الماهية مقتضــية لــذلك الوجــود ، إما أن يكــون مشــروطا بكونها موجودة [أو لا يكون] [1] مشروطا بهـذا الشـرط. ولا جـائز أن يكــون اقتضــاء تلك الماهية لـذلك الوجـود ، مشـروطا بكونها موجودة ، لأن الوجود الذي هو شرط الاقتضاء ، إن كان هو غير [2] الوجود الذي هو الأثر [3] ، لزم كون الشيء الواحد شرطا لنفسه ، وهو محال ، وإن كان غيره لزم أن يكــون الشــيء الواحد موجــودا مــرتين ، وهو محــال. ولأن الكلام في الوجــود الثــاني كــالكلام في الأول ، يلــزم إما التسلسل ، وإما الدور وهما محالان. هـذا كله إذا قلنا : إن اقتضـاء تلك الماهية لـذلك الوجـود ، مشـروط بكـون تلك الماهية موجودة. أما إن قلنا : إن هذا الشرط غير معتبر ، فحينئذ يكون هذا قولا بأن ما ليس بموجود ، يكون مقتضيا للوجود ، وذلك محال في بديهة العقل ، لأن الشيء ما لم يكن موجودا في نفسه ، يمتنع كونه علة في وجـود غـيره. وهذا كله إذا قلنا : العلة المقتضـية لـذلك الوجـود هي تلك الماهيــة. أما إذا قلنا : العلة المقتضـية لـذلك [الوجـود] [4] شيء آخر سوى تلك الماهية ، فحينئذ يكــون وجــود واجب الوجود لذاته ، مستفادا من سبب منفصل ، فيكـون واجب الوجـود لذاته [واجب الوجـود بغـيره ، وذلك محـال. فثبت أن القــول بــأن وجــود واجب الوجــود لذاتــه] [5] عــارض لماهيته : يفضي إلى هــذه المحــالات ، فــوجب أن يكــون القول به محـالا. فثبت أنه لا حقيقة له إلا الوجـود المجـرد عن جميع الماهيات. وهذا هو تقرير هذه الحجة على أقوى الوجوه.

والجواب عن هذه الشبهة من وجوه :

الأول : لم لا يجوز أن يقال : إن ذلك الوجود غني عن تلك الماهية؟

---

(1) من (ز).
(2) عين (س).
(3) الله (س).
(4) من (ز).
(5) من (ز).

قوله : «لو كـــان غنيا عنها لكـــان قائما بنفسه ، ولم يكن صـفة لتلك الماهيـة» قلنا : ألسـتم تقولـون : إن الصـورة علة لوجود المادة [1] ، مع أن الصـورة حالة في المـادة ، وما يكـــون علة لوجـــود الشـــيء ، يكـــون غنيا عن ذلك المعلـــول في وجـــوده ، فالصـــورة غنية في وجودها عن المادة، مع أن الصـورة حالة في المـادة؟ فلم لا يجـوز أن يقـال : إن ذلك الوجـود غـني عن تلك الماهية ، ومع كونه غنيا عنها ، فإنه يكون حالا فيها؟ وتقرير الكلام من وجهين :

الأول : أن يقال : الوجود وإن كان غنيا في نفسه عن تلك الماهية ، إلا أنه علة لكونه حـــــــالا في تلك الماهية ، وعلى هذا التقدير فالوجود مع كونه غنيا عن تلك الماهية ، يكون حالا فيها. أو يقال : تلك الماهية توجب كون [ذلك] [2] الوجود حالا في تلك الماهية ، فهذان الاحتمالان قائمـان ، وكل واحد منهما لا يقـــدح في كـــون الوجـــود حـــالا في الماهية مع كـــون الوجـــود غنيا عن الماهيـــة. وبهـــذين الطريقين جوزنا كون الصورة علة لوجود المادة، مع كـون الصورة حالة في المادة. هاهنا.

الوجه الثاني في الجواب : سلمنا أن بتقـدير أنه يجب حصـول ذلك الوجـود [في تلك الماهية ، فإنه يلـزم كـون الوجـــود] [3] مفتقـــرا إلى تلك الماهية ، ويلـــزم من كـــون الوجـود مفتقـرا إلى الماهية كـون الوجـود ممكنا ، إلا أنا نقـول : هاهنا دليل يمنع كـون الوجـود موصـوفا بالإمكـان. وتقريـره : وهو أن ممكن الوجـود هو الـذي لا يمتنع كـون حقيقته حاصلة مع الوجود تارة ، ومع العـدم أخـرى. وهـذا المعـــنى لا يعقل في حق الوجـــود ، لأنا لو قلنا : إن ماهية الوجود تارة تحصل مع الوجـود ، وأخـرى مع العـدم ، لـزم كـون الوجـود على أحد التقـديرين موصـوفا بوجـود آخر ، وعلى التقـدير الثـاني يكـون موصـوفا بالعـدم. وكل ذلك [محال] [4] أما الأول فلأنه يلزم اجتماع الوجـودين للشـيء الواحد. وأيضا : فلا يكن أحدهما

(1) الماهية (س).
(2) من (س).
(3) من (ز).
(4) من (س).

بالموصــوفية والآخر بكونه صــفة للأول أولى من العكس. وأما الثاني فلأنه يلزم الجمع بين الوجود وبين العدم ، وهو محــال. فيثبت : أن وصف الوجــود بكونه ممكن الوجــود والعدم محال. فيثبت : أن [الدليل] [1] الـذي ذكـرتم ، وإن اقتضى كـون الوجـود موصـوفا بالإمكـان ، إلا أن الـدليل الذي ذكرناه يمنع منه.

الوجه الثـاني في الجـواب [2] : وهو الجـواب المعتمد أن نقول : لم لا يجـوز أن يقـال : المقتضى لـذلك الوجـود هو الماهية؟ قوله : «اقتضاء تلك الماهية لذلك الوجود إما أن يكون مشروطا بكون تلك الماهية موجودة ، وإما أن لا يكون مشروطا بذلك» قلنا : المختار أن الماهية من حيث هي هي ، كافية في اقتضاء ذلك الوجود.

والذي يدل على أن هذا الـذي ذكرنـاه غـير مسـتبعد ، وجوه :

الأول : لا نـــزاع أن ماهيـــات الممكنـــات مغـــايرة لوجوداتها ، وأن تلك الماهيـــات قابلة لتلك الوجـــودات. [فنقـول : إن كـان الشـرط في كـون تلك الماهيـات قابلة لتلك الوجودات] [3] كونها موجـودات في نفسـها ، ألـزمت المحالات التي ذكرتموها ، وإن لم يكن كون الماهية قابلة للوجـود مشـروطا بكونها موجـودة ، بل الماهية من حيث إنها هي ، تكون قابلة ، فلم لا يجوز أن يقـال : المـؤثر في ذلك الوجــود هو تلك الماهية من حيث إنها هي؟ وبالجملة فكل ما تذكرونه في جانب القبـول ، لم لا يجـوز مثله في جانب التأثير؟

الثاني : إن الماهية الممكنة مقتضية للإمكـان لما هي هي ، وأما الوجود فإنما يحصل من السبب المنفصل ، وما بالذات قبل ما بالغير ، فاقتضـاء الماهية الممكنة للإمكـان سابق على اتصافها بـالوجود ، فيثبت : أن اقتضـاء الماهية للوازمها ، ســـابق على اتصـــافها بـــالوجود ، فيثبت : أن اقتضـاء الماهية للوازمها لا يتوقف على كـون تلك الماهية موجــــودة. وإذا عقل ذلك في الجملة ، فلم لا يعقل مثله في

(1) من (س).
(2) في الأصل : الثالث.
(3) من (ز).

اقتضاء الماهية لوجود نفسها؟.

الثالث : إن الماهية الموجودة قابلة للوجود. وقابلية الوجود [سابقة على حصول الوجود. ثم نقول : قابلية الوجود صفة خارجة عن الماهية ، لأن قابلية الوجود] [1] نسبة مخصوصة بين الماهية وبين الوجود ، والنسبة بين الأمرين مغايرة لذات كل واحد منهما ، فقابلية الماهية للوجود صفة خارجة عن الماهية لازمة لها ، فتكون [معلولة الماهية لقابلية الوجود لا تكون مشروطة بالوجود ، لأن الوجود متأخر بالرتبة عن قابلية الوجود ، والمتأخر] [2] لا يكون شرطا للمتقدم. فيثبت : أن اقتضاء الماهية لهذا الحكم ، غير مشروط بالوجود ، وإذا كان كذلك ، فلم لا يجوز أن يقال : إن اقتضاء الماهية للوجود لا يكون مشروطا بوجود آخر؟ وحينئذ يندفع ما ذكرتموه.

فإن قالوا : فالماهية إذا لم يكن اقتضاؤها للوجود ، مشروطا بكونها موجودة. فحينئذ يجوز كونها مقتضية للوجود حال عدمها. فحينئذ يلزم كون المعدوم علة للموجود ، وذلك محال. فنقول : لا شك أن قبول الماهية للوجود غير مشروط بكونها موجودة ، ثم مع هذا لا يلزم أن يقال : المعدوم موصوف بالوجود. وإذا لم يلزم هذا في جانب القبول ، فكذلك مثله في جانب التأثير. وتحقيق القول فيه : أن الماهية من حيث إنها هي ، مغايرة لكونها موجودة أو معدومة. وإذا كان الأمر كذلك فقد سقطت هذه الحجة التي عولوا عليها من جميع الوجوه.

---

(1) من (ز).

(2) في (س) : فتكون معلولة لها ، باقتضاء الماهية لقابلية الوجود ، لا يكون مشروطا للمتقدم ... الخ.

المسألة الرابعة

في

تحقيق القول في بيان أن المبدأ الأول.

هل هو تلك الحقيقة المخصوصة؟

اعلم أن هذا البحث يجب أن يكون مسبوقا بمقدمة. وهي : أنا نقول : أنا إذا قلنا : الماهية الفلانية من حيث هي هي ، لا موجودة ولا معدومة [1] فهذا الكلام يحتمل وجهين :

أحدهما [2] : أن يكون المراد : أن الماهية الفلانية من حيث [3] إنها هي ، عبارة مغايرة لكونها موجودة أو معدومة.

الثاني : أن يكون المراد أن الماهية الفلانية خالية عن الوجود وعن العدم [والمفهوم الأول حق] [4] والمفهوم الثاني باطل. لأنا إذا اعتبرنا المثلث من حيث إنه مثلث ، فهذا الاعتبار من حيث إنه هو ، مغاير لكونه موجودا ، أو لكونه معدوما. والدليل : أن المفهوم من لفظ الموجود ومن لفظ المعدوم مغاير للمفهوم من لفظ المثلث. بدليل : أنه يصح تعقل الموجود وتعقل المعدوم حال الذهول عن تعقل معنى المثلث ، وكذلك يحصل أيضا تعقل المثلث من حيث إنه مثلث مع الذهول عن كونه موجودا أو عن كونه معدوما. فظهر بهذا أن كونه مثلثا [5] [غير [6]] وموجودا أو معدوما غير. وأما الاحتمال الثاني وهو

---

(1) موجودة (ز).
(2) الأول (س).
(3) من حيث هي هي ، لا موجودة ولا معدومة (ز).
(4) من (س).
(5) من (س).
(6) زيادة.

أن يقال : إن كونه مثلثا ينفك عن الموجود وعن المعـدوم ، فهـذا محـال لأن الشـيء إما أن يكـون له حصـول في الأعيان ، وإما أن لا يكـون له حصـول في الأعيـان ، وكونه خاليا عنهما أمر محـــال في العقـــل. فالحاصل : أن كونه مثلثا مغـــاير لكونه موجـــودا أو معـــدوما ، ولكنه يمتنع أن ينفك عنهما معا. وإذا عـرفت هـذا فنقـول : إذا فرضـنا أن حقيقة من الحقـــائق ، وماهية من الماهيـــات كـــانت علة لوجـــود نفســـها ، فعلة الوجـــود هي تلك الماهية من حيث هي هي لا كونها موجـــــــــودة ولا كونها معدومة ، وحينئذ يصدق أن يقال : مبدأ ذلك الوجود لا موجـود ولا معـدوم ، ويصــــدق أيضا أن يقــــال : المبــــدأ موجــــود وهو أحق الموجودات بكونه موجودا.

أما الأول : فإنما يصـدق لما بينا أن مبـدأ ذلك الوجـود هو تلك الماهية ، وبينا أن تلك الماهية من حيث هي هي لا موجـودة ولا معدومـة. وأما الثـاني : فإنما يصـدق لأن تلك الماهية لما كـــانت علة لـــذلك الموجـــود لعينها ولـــذاتها ، فحينئذ يمتنع عقلا خلو تلك الماهية عن الوجود ، فكـانت لا محالة موجودة ، وكانت أحق الموجودات بصفة الوجود.

إذا عـرفت هـذا فنقـول : عقل من بعض النـاس أنهم قالوا : المبدأ الأول لا موجود ولا معـدوم ، بل هو هو فقط ، وأنه هوية لا يمكن التعبير عنها بالوجود والعدم.

وأما الجمهـــور فـــإنهم اتفقـــوا على أن المبـــدأ الأول موجــــود ، بل هو أحق الموجـــودات بصـــفة الموجودية ، وطـالت المنازعـات بين الفـريقين في هـذا البـاب ، وإذا تأملت في الكلام الذي بحثناه وشـرحناه علمت أن الـنزاع واقع في اللفظ المحض [وبالله التوفيق] [1].

---

(1) من (ز).

المسألة الخامسة

في

بيان أنّه ـ سبحانه ـ يخالف جملة الممكنات ، لذاته

المخصوصة ، لا لصفة زائدة على الذات

اعلم ـ أن جمهـــور المتكلمين يقولـــون : الـــذوات متســاوية في كونها ذوات ، وإنما يمتــاز بعضــها عن بعض بصفات قائمة بها ولما اعتقـدوا ذلك ، قـالوا : إنه سـبحانه وتعـــالى ذات ، وإن الجسم أيضا ذات ، وامتيـــاز ذاته عن ذوات الأجســام ، لا بد وأن يكــون لأجل صــفة اختص بها ذات الله تعالى ، ولأجل تلك الصفة امتازت ذاته عن سائر الـذوات. والـذي نقـول به : أن ذاته سـبحانه وتعـالى ذات مفردة منزهة عن جميع جهـات الـتركيب [وأن تلك الـذات لعينها ولذاتها ، مخالفة لسائر الذوات ، وقبل الخــوض في الـدليل لا بد من تقـديم مقدمة وهي في بيـان أن الشــيء قد يخــالف غــيره لعينه ولذاته ، من غــير حاجة إلى صــفة زائدة] [1] والذي يدل على صحة ما ذكرناه وجوه :

الأول : إنا لو فرضنا كون الذوات متساوية في الذاتية ، وفرضــنا أنه إنما يخــالف بعضــها بعضا لأجل الصــفات القائمة بها ، فتلك الصـفات إما أن يكـون بعضـها مخـالف للبعض ، أو لا يكـون. والثـاني باطل لأن تلك الصـفات إذا لم تكن متخالفة ، استحال ضرورة أن تكـون تلك الـذوات متخالفة لأجلها ، وإن كـــــانت تلك الصـــــفات متخالفة فاختلافها إما أن يكـون لصـفات أخـرى ، وحينئذ يلـزم منه التسلسل ، وهو محـــال. وإن كـــان اختلافها لأنفســـها ولأعيانها ، فحينئذ

---

(1) من (ز).

تكون تلك الصفات متخالفة لأنفسها من غير اعتبار صفة أخرى ، وذلك يدل على أنه لا يمتنع كون تلك الأشياء مختلفة لأنفسها ولأعيانها.

الحجة الثانية في صحة هذا المطلوب : أن نقول : الذات والصفة [1] لا بد وأن يكون كل واحدة منهما مخالفة للأخرى ، إذ لو كانتا متساويتين في تمام الماهية ، فحينئذ لم يكن كون إحداهما ذاتا والأخرى صفة أولى من العكس. فثبت أن الذات والصفة يجب كون كل واحدة منهما مخالفة للأخرى. فنقول : تلك المخالفة الحاصلة بينهما إما أن تكون لأجل صفة أو لا لأجل صفة؟ والأول باطل. لأنا بينا أن كون الذات موصوفة بالصفة مشروط بكون كل واحد منهما مخالفا للآخر. فلو عللنا كون كل واحدة منهما مخالفة للأخرى بقيام الصفة بها ، لزم الدور وهو محال. فثبت : أن كون الذات والصفة مختلفين ليس معللا لشيء من الصفات ، بل هو لعين حقيقتهما ، ولنفس ماهيتهما. وذلك هو المطلوب.

الحجة الثالثة في صحة هذا المطلوب : إنا إذا قلنا : إن هذا الشيء يماثل ذلك الشيء من بعض الوجوه ويخالفه من سائر الوجوه.

فهذا كلام مجازي. وذلك لأن الوجه الذي لأجله حصلت المشاركة مغاير للوجه الذي لأجله حصلت المخالفة ، وإلا لزم اجتماع النقيضين في الشيء الواحد وهو محال. بل الحق أن كل واحد من هذين الشيئين مركب من جزءين. وأحد الجزءين من أحد الجانبين يماثل الجزء الآخر من الجانب الثاني مماثلة في حقيقتهما [ومساواة في ماهيتهما] [2] والجزء الثاني من الجانب الأول يخالف الجزء الثاني من الجانب الثاني مخالفة تامة ، لنفس الحقيقتين. وإذا عرفت هذا فقد ظهر أن الشيئين اللذين [تماثلا فإنما] [3] يتماثلان لتمام حقيقتهما ولنفس ماهيتهما ، لا لصفة زائدة ، وأن الشيئين اللذين يختلفان [فإنما يختلفان] [4] لتمام

---

(1) الذوات والصفات (س).
(2) من (س).
(3) من (ز).
(4) من (ز).

حقيقتهما [ولنفس ماهيتهما] [1] لا لصفة [زائـدة] [2] فظهر بما ذكرنا : أن التماثل أو الاختلاف لا يعقل أن يكـون معللا بأمر زائد ، بل لا يحصلان إلا لنفس الماهية والحقيقة. وإذا عرفت هذه المقدمة فنقول : نـدعي أن ماهية الله تعـالى مخالفة لماهيات جميع الممكنات لنفسـها ولعينها من غـير أن تكـون تلك المخالفة لأجل صـفة أو حالـة. والـذي يـدل على صـحة ما ذكرنـاه : أن الحقيقة المخصوصة في حق الله تعالى ، إما أن تكون مسـاوية لحقـائق الممكنـات من حيث إنها هي ، وإما أن لا تكون مسـاوية لها من حيث هي هي ، فـإن كـان الحق هو القسم الثـاني فحينئذ يظهر أنه يمتنع تعليل تلك المخالفة بشـيء من الصـفات ، لأن كل حكم حصل لذات الشـيء ، ولماهيته ، فإنه يمتنع حصـوله لغيره ، لأن الشيء الواحد لا يكون واجب الوجـود لذاته أو لغـيره معـا. وأما إن كـان الحق هو القسم الأول فنقـول : لما كانت الذوات بأسرها متسـاوية في مجـرد كونها ذوات ، فاختصاصات ذات الله تعالى بالصفة التي لأجلها امتازت ذاته عن سـائر الـذوات ، إما أن يكـون لا لأمر ، أو يكـون لأمـر. والأول باطل لأن الـذوات لما كـانت متسـاوية في تمـــام الذاتية وجب أن يصح على كل واحد منها ما يصح على الآخر ، فلو اختصت ذات معينة بصـــفة معينة دون سائر الذوات ودون سـائر الصـفات لا لمـرجح ولا لمـؤثر ، كان ذلك رجوحا [3] للممكن من غير سـبب ، وذلك محـال. وأما الثاني وهو أن يقـال : إن تلك الـذات المعينة اختصت بتلك الصـفة لأمر آخر ، فحينئذ يعـود الكلام في اختصـاص تلك الذات بذلك المرجح ، فيكون لمرجح [آخـر] [4] وحينئذ يلـزم إما التسلسل وإما الـدور وهما محـالان. فثبت أن القول بأن ذات الله سـبحانه مسـاوية لسـائر الـذوات في الذاتية ، وأن امتياز ذاته عن سائر الـذوات إنما كـان لأجل اختصاص ذاته بصفة ، لأجلها حصل الامتيـاز : قـول يفضي إلى أقسام باطلة ، فـوجب أن يكـون هـذا القـول بـاطلا ، فيثبت : أن حقيقته سـبحانه تخـالف سـائر الحقـائق والماهيات لنفسها ولعينها. وذلك هو المطلوب.

---

(1) من (س).
(2) من (س).
(3) وقوعا (س).
(4) من (س).

واحتج المخالف على صحة قوله. بوجوه :

الأول : إن الذوات بأسرها متساوية في كونها ذوات ، فامتيـاز بعضـها عن البعض لا بد وأن يكـون لصـفة. بيـان المقام الأول : أنا نقول : الذات ما يكون مسـتقلا بنفسه ، والصــفة [1] لا تكــون إلا بــالغير. فيعقل من الــذات هــذا المفهوم الواحد ، وذلك يدل على أن الذوات متساوية في كونها ذوات.

وبيــان المقــام الثــاني : أنه لما وقع الاســتواء في المفهــوم من كونها [ذوات] [2] وجب أن يحصل الامتيــاز بمفهوم غير ذلك المفهوم ، ضرورة أن جهة المساواة غير جهة المخالفة ..

والثاني : أن نقول : إن حقيقة ذات الله تعـالى إما أن تكـــون هو أنه ذات فقط ، أو تكـــون حقيقته أنه ذات ما معينة مخصوصة.

فإن كان الأول لزم أن يكـون كل ما يصـدق عليه [أنه ذات ، يصــدق عليه أنّــه] [3] هو الله ســبحانه ، وإن كــان الثـــاني فحينئذ يكـــون المفهـــوم من ذلك التعين وتلك الخصوصية أمرا زائـدا على المفهـوم من كونه ذاتـا. وذلك يدل على أن امتياز ذاته تعـالى عن سـائر الـذوات ، لا بـدّ وأن يكون بصفة.

والثـالث : أن نقـول : نحن [نعلم] [4] بالضـرورة أنه لا يمكننا تعريف ذات من الذوات المخالفة لسـائر الـذوات ، إلا بأنه المختص بالصــفة الفلانية ، أو الموصــوف بــالأمر الفلاني ، ولأجل اختصاصها بتلك الصـفة ، أو بـذلك الأمر ، وقع الامتياز. وذلك يـدل على مخالفة بعض الـذوات لبعض ، معللة بالصفات.

والجــواب عن الأول : إنا لا ننــازع في أن الــذوات متساوية في المفهوم من كونها ذوات. لكن لم لا يجوز أن يكون ذلك المفهوم مفهوما سلبيا ، ويكـون معنـاه أنه أمر ما ليس تابعا [5] لغيره في الحصول والتحقق؟ وقد عـرفت في كتب

---

(1) والصفة ما يكون تابعا لغيره ، فتعقل والذات (س).
(2) من (س).
(3) من (س).
(4) من (س).
(5) مانعا (س).

المنطق : أن الاستواء في المفهوم [1] ، لا يوجب الاستواء في الماهية ، وعلى هذا التقدير لا يبعد استواء الذوات في هــذا المفهــوم الســلبي ، مع أنه يكــون كل واحد منهما ممتازا عن الآخر بتمام حقيقته.

والذي يقوي هذا الذي ذكرناه : أن الدليل الذي ذكرتم في كون الذوات متسـاوية في المفهـوم من كونها ذوات ، فهو أيضا بعينه يـــدل على أن الصـــفات متســـاوية في المفهـوم من كونها صـفات. وإذا كـان كـذلك وجب أن لا يحصل الاختلاف البتة ، لأن الاختلاف لو حصل لحصل إما في الـــذوات ، وإما في الصـــفات ، وعلى التقـــديرين فالاختلاف مفقود [2] ، فوجب أن لا يحصل الاختلاف البتة ، وحيث حصل ، علمنا أن ما ذكرتم من الدليل ساقط.

والجـــواب عن الثـــاني : إنا بينا بالـــدلائل الثلاثة في مقدمة هذه المسألة : أنه لا يلزم من كون الشيء مخالفا لشـــيء آخر ، أن تكـــون تلك المخالفة واقعة لأجل صـــفة زائدة ، وإذا تقـررت هـذه المقدمة سـقطت تلك الشـبهة. وهذا هو الجواب بعينه عن الشبهة الثالثة.

واعلم أن حاصل الكلام في هذه المسـألة أنا نقـول : كل واحـــدة من الـــذوات تخـــالف غيرها ، في كونها تلك الحقيقة المخصوصة ، إلا أن هـــذه الحقـــائق المختلفة ، يلزمها لازم واحد ســـلبي ، وهو كونها ذوات. والأشـــياء المختلفة لا يمتنع اشـــــتراكها في لازم ســـــلبي [3]. أما الخصوم فإنهم يقولون : الذوات متساوية في كونها ذوات إلا أن كل واحدة منها يلزمها صـفة معينة لأجلها تمتـاز عن غيرها وذلك محال. لأن الأشياء المتساوية يمتنع أن يلزمها لوازم مختلفة. فهذا تمام هذا الكلام في هذا الباب [وبالله التوفيق] [4].

---

(1) السكوت (س).
(2) مقصود (ز).
(3) واحد (س).
(4) من (ز).

المسألة السادسة

في

بيان كونه ـ تعالى ـ قديما أزليا

اعلمـ أن كل ما كان واجب الوجــود لذاته ، فإنه يجب كونه قديما أزليا. لكن ليس كل ما كـان قـديما أزليا ، فإنه يجب كونه واجب الوجود لذاته.

أما بيان الأول فهو أن كل ما كان واجب الوجود لذاته كانت حقيقته غير قابلة للعـدم، وكل ما كـان كـذلك ، فإنه يجب أن يكون موجودا أزلا وأبدا. إذ لو كـان معـدوما [في الأزل أو سيصـــير معـــدوما] [1] في الأبد ، فحينئذ تكـــون حقيقته قابلة للعدم ، وقد فرضنا أنه ليس كذلك. فثبت أن كل ما كـــان واجب الوجـــود لذاته ، فإنه يجب أن يكـــون قديما أزليا باقيا سرمديا.

وأما بيــان الثــاني : وهو أنه لا يلــزم من كونه قــديما أزليا باقيا ســرمديا : كونه واجب الوجــود لذاته [فهو أنه لا يمتنع في أول العقل : كـــون شـــيء معلـــول شـــيء آخر واجب الوجود لذاته] [2] والمعلـول يجب دوامه بـدوام علته [فهذا المعلول يكون قـديما باقيا أزليا ســرمديا ، مع أنه لا يكـــون واجب الوجـــود لذاتـــه. فثبت بما ذكرنا : أن كل ما كان واجب الوجود لذاته ، فإنه يجب أن يكـون قـديما أزليا ســرمديا ، وقد يكـون أزليا ســرمديا] [3] ولا يكـون واجب الوجود لذاته.

---

(1) من (ز).
(2) من (س).
(3) من (ز).

إذا عرفت هـذا فنقـول : إنا لما بينا بالبرهـان القـاطع كونه تعالى واجب الوجود لذاته ، فحينئذ يلزم كونه قــديما أزليا باقيا سرمديا. إلا أنا نريد أن نذكر مذاهب النـاس في هـذا البـاب ، وطـرقهم. ليكـون هـذا الكتـاب حاويا لكل ما قيل في هـذا البـاب. فنقـول : للمتكلمين في هـذا البـاب طريق ، وللفلاسفة طريق آخر. أما المتكلمـون فـإنهم لما أقاموا الدلالة على حدوث هـذا العـالم الجسـماني قـالوا : العــالم محــدث ، وكل محــدث فله محــدث. فالعــالم له محدث ثم قالوا : ذاك المحدث إن كان محدثا كانت [علة] [1] الافتقار إلى المحدث حاصلة فيه ، وحينئذ يلزم افتقـاره إلى محدث ، والكلام فيه كما في الأول ، فيلزم إما الــدور وإما التسلسل ، وهما باطلان.

فيثبت أن القول بأن صانع العـالم محـدث يفضي إلى الأقسام الباطلة [2] فيكون القول بحـدوث الصـانع بـاطلا ، فوجب الجزم بكونه أزليا قـديما. ثم يقيمـون الـدليل على أن ما ثبت قدمه ، امتنع عدمه وعند هـــذا يحكمـــون بأنه تعـالى كما أنه قـديم أزلي ، فكـذلك يجب أن يكـون باقيا سرمديا.

فهذا تقرير كلامهم.

ولقائل أن يقـول : إن هـذا الـذي ذكـرتم لا يـدل البتة على أن خالق هذا العالم يجب أن يكـون قـديما وبيانه من وجوه :

أحدها : أنه يقال : لم لا يجوز أن يقال : إن الإله الذي هو واجب الوجـــود لذاته خلق موجـــودا آخر ، وخلق فيه القدرة على إيجاد الأجسام. وذلك الشـيء الآخر هو الـذي خلق هذا العالم الجسـماني ، وبهـذا التقـدير فإنه لا يكـون خالق هذا العالم الجسماني قديما أزليـا. بل يكـون محـدثا مخلوقا ، وخالقه يكون قديما أزليا ، وبهذا التقـدير فالـدور والتسلسل لا يلزمان البتة.

---

(1) من (س).
(2) الثلاثة (س).

وثانيا : أن يقـــال [لم لا يجـــوز أن يقـــال : إن] [1] الموجود الذي هو واجب الوجود لذاته أوجب لذاته موجودا ليس بجسم ولا بجســماني ، وذلك الموجـــود موصـــوف بالعلم والقدرة [والحكمـة] [2] وهو الـذي خلق هـذا العـالم وأوجده ، وعلى هذا التقدير فخالق هذا العالم قـديم أزلي موصوف بـالعلم والقـدرة ، إلا أنه لا يكـون واجب الوجـود لذاته ، بل هو معلول علة قديمة واجبة الوجود لذاتها.

فالسـؤال الأول : يتفـرع على أن الموجـود الـذي هو واجب الوجود لذاته يكون قادرا مختارا.

والسؤال الثاني : يتفـرع على كونه موجبا بالـذات ، لا فـاعلا بالاختيـار [3]. فيثبت على كلا التقـديرين [4] أن هـذا السـؤال لازم. وأيضا : فعلى تفريع قـول من يقـول : إن الموجـود الـذي هو واجب الوجـود لذاته مـوجب بالـذات لا فاعل مختار ، يصح أن يقال : إن خالق هذا العالم لا يكون قديما ، بل يكون محدثا. وتقريره : أن [على تقـدير أن] [5] يكون الواجب لذاته موجبا بالذات لا فـاعلا بالاختيـار ، فإنه لا يمكن إسناد هذه الحوادث اليومية إليه ، إلا بـأن يقـال : بأن تأثيره في وجود كل حادث ، مسـبوق بحصـول حـادث آخر قبله ، لا إلى أول ، وإذا جاز هذا ، جاز أيضا أن يقال : إنه حصل في الأزل جوهر ليس بجسم ولا بجسماني. مثل : عقل ، أو نفس. ويكـــون ذلك الموجـــود محلا لإدراكـــات جزئية متعاقبة ، ولتصـــورات جزئية متلاحقـــة. ولما انتهت تلك التصـورات إلى تصـور خـاص [وذلك التصـور الخـاص بسبب الفيضـان ــ موجـود قـادر عـالم لذاته ــ عن المبـدأ الأول ، ثم إن ذلك الشـــيء] [6] صـــار خالقا لهـــذا العـــالم الجسماني.

فيثبت أن على تقدير القول بـأن واجب الوجـود لذاته موجب بالذات لا فاعل بالاختيار فـإن هـذا الاحتمـال بـاق. وإذا وقفت على هذه المباحث ،

---

(1) من (س).
(2) من (ز).
(3) ومختارا (س).
(4) الطريقين (س).
(5) من (س).
(6) من (ز).

فعند هذا تنفتح أبواب كثيرة من الاحتمالات :

أحـدها : أن يقـال : إن خـالق هـذا العـالم الجسـماني موجود واحد ، وهو إما مخلوق المبدأ الأول ، أو معلول له.

وثانيها : أن يقـال : إن خـالق الـذوات شـيء من معلولات المبدأ الأول ، وخالق الصفات شيء آخر.

[وثالثها : أن يقـال : خـالق بعض الصـفات والـذوات شيء ، وخالق نوع آخر من الصفات والذوات شيء آخر] [1].

وبالجملة : فعلى جميع التقـديرات ، ثبت : أن الـدليل الـذي ذكـروه لا يفيد البتة تقرير أن خـالق هـذا العـالم الجسماني قديم أزلي واجب الوجود لذاته.

واعلم أنه حصل هاهنا مقامـان : أحـدهما : طريقة القـائلين بأنه لا سـبيل إلى تحصـيل المعـارف الإلهية إلا بالتمسك بطريقة الأولى والأخلق.

والثـاني : طريقة القـائلين بأنه لا بد من الـدلائل اليقينة.

أما الطريق الأول : فتقريـره : أن يقـال : إنه لما ثبت أن العـالم محـدث ، وجب افتقـاره إلى فاعل ، فـذلك الفاعل إن كـان محـدثا ، افتقر إلى فاعل آخـر. فإما أن يتسلسل ، أو يدور، أو ينتهي بالآخر إلى فاعل قديم واجب الوجـود لذاتـه. أما الـدور والتسلسل فهما بـاطلان[2] وأما إثبات الوسائط مع الانتهاء إلى موجود واجب الوجود لذاته [فنقـول : لما دلت الـدلائل على أنه لا بد من الاعـتراف بوجود واجب الوجود لذاته] [3] ولم تدل الدلائل على وجود هذه الوسائط ، وجب إسـقاط هـذه الوسـائط من الـبين ، والاكتفاء بـالموجود الـذي هو واجب الوجـود لذاتـه. فهـذه طريقة القائلين بالأولى والأخلق.

---

(1) من (ز).
(2) محالان (س).
(3) من (ز).

وأما إقامة الدلالة على [نفي] [1] هذه الوسائط.

فاعلم أن المتكلمين ذكروا في هذا الباب طرقا واهية ونحن نذكرها وننبه على ضعفها.

الحجة الأولى : قالوا : ليس القول بحـدوث بعض تلك المـراتب وقـدم بعضـها أولى من العكس. فإما أن نحكم بحـدوث الكل ، وحينئذ يلـزم ، إما التسلسل أو الـدور ، أو نحكم بقدم هذا العالم وهو المطلـوب. ولقائل أن يقـول : ما المراد من قولكم : ليس البعض بـأولى من البعض؟ إن أردتم [عدم] [2] الأولوية في نفس الأمر فهذا ممنـوع. فلم لا يجوز أن يقال : إن بعض تلك المراتب أولى بالحـدوث ، والمرتبة المغايرة للمرتبة الأولى أولى بالقـدم؟ وإن كنا لا نعرف سبب تلك الأولوية ، فـإن عقولنا ضـعيفة ، وأفهامنا قاصـــرة ، وليس كل ما لا نعرفه ، وجب أن لا يكـــون موجودا.

وإن أردتم به عدم الأولوية في أذهاننا وعقولنا ، فهـذا لا يفيد إلا وجـوب التوقف وعـدم الجـزم بقسم واحد من هذه الأقسام المحتملة فإما أن نجزم بنفي البعض وثبـوت الباقي. وذلك باطل قطعا.

الثانية : قالوا : لا يجـوز أن يكـون شـيء من الـذوات علة لـذات أخـرى. لأنا بينا في المسـألة المتقدمة : أن الذوات بأسـرها متسـاوية في الذاتية ، وأن الاختلاف ليس إلا بالصـفات، فلو كـانت ذات علة لـذات ، لكـان كل ذات علة لكل ذات. فيلـزم كـون الـذات المعينة علة لنفسـها. ويلزم كون الذات المعلولة عامة للذات التي فـرض كونها علة [وكـل] [3] ذلك محـال. فيثبت أنه لا يجـوز أن يكـون شيء من الذوات علة لشيء منها.

ولقائل أن يقول : هذا بناء على أن الـذوات متسـاوية في كونها ذوات ،

---

(1) من (ز).
(2) من (س).
(3) من (س).

ونحن قد بينا بالبرهـان اليقيـني أن ذلك باطل ، إذ لو كـان الأمر كـذلك ، لـزم أن تكـون الأشـياء المتسـاوية ، يلزمها لوازم مختلفة. وذلك محال في العقول.

أما لو قلنا : إنها في أنفســـــــها مختلفة إلا أنها مع اختلافها في حقائقها متشــاركة في كونها ذوات ، بمعــنى أنها أمور غير تابعة في وجودها لغيرها ، فعلى هذا التقدير فقد حصــلت أشــياء مختلفة في الماهية ، مع أنها تكــون مشـتركة في بعض اللـوازم. فثبت : أن الحق ما ذكرنـاه. وإذا كان الأمر كذلك فقط سقط كلامكم.

وأيضا : فمدار هذه الحجة على مقدمتين :

إحداهما : أن الذوات بأسرها متساوية في الذاتية.

والثانية : أن الأشــياء المتســاوية وجب أن يصح على كل واحد منها ما يصح على الآخر. فنقـول : إن كـان الأمر كذلك كما ذكرتم ، فحينئذ يلزمكم جواز أن ينقلب الخـالق مخلوقا والمخلــوق خالقا [والممكن واجبــا] [1] والــواجب ممكنا ، وحينئذ يبطل عليكم كل ما ذكرتمـــــوه [ولما لم يلزم هذا ، فكذا] [2] هاهنا.

الحجة الثالثة : إن فاعل العـالم بتقـدير كونه محـدثا ، فإنه يجب أن يكون الإله الأكـبر [الـذي هو الخـالق لخـالق هــذا العــالم قــادرا على خلقه وإيجــاده ، وإذا ثبت ذلك فوجب أن يكـون] [3] قـادرا على كل الممكنـات ، وإذا ثبت ذلك فـوجب أن يكـون قـادرا على خلق هـذا العـالم ، وإذا ثبت هذا فنقول : لو فرضنا شيئا آخر يقـدر على خلق هـذا العـالم ، لـزم حصـول مقـدور واحد لقـادرين وهو محـال. فوجب أن يكون هذا الفرض محالا.

واعلم : أن هـذه الحجة لا تتم إلا إذا قلنا : إنه لا يـؤثر شـيء في وجـود [شـيء] [4] إلا قـدرة الله تعـالى ، وأكـثر أهل العالم ينازعون في هذا الباب ،

---

(1) من (ز).
(2) من (س).
(3) من (س).
(4) من (س).

وسـتأتي [هـذه المسـألة بالاستقصـاء] [1] في بـاب قادرية الله تعالى.

فهذا تمام الكلام في حكاية كلام المتكلمين في إثبات كونه تعالى قديما أزليا.

وأما الوجه الــذي تمســكوا به في إثبــات كونه باقيا أبـديا. فهو أنهم قـالوا : ثبت بما ذكرنا كونه تعـالى قـديما أزليا. فنقـول : ما ثبت قدمه ، فإنه يمتنع عدمـه. واحتجـوا على صحة هذه المقدمة بوجوه :

الحجة الأولى : وهي الحجة الـــــــــتي عليها تعويل الأشعرية. أن قالوا : هذا القديم لو عدم بعد وجوده ، فإما أن يكون عدمه لإعـدام معـدم أو لطريـان ضد ، أو لانتفـاء شـرط ، والأقسـام الثلاثة باطلـة. فـالقول بعـدم القـديم باطل. فيفتقر هاهنا إلى بيان أمرين : أحدهما : بيان حصر الأقسام ، والثاني : إفساد كل واحد منها. أما بيـان الحصر فهو أنا نقول : كل شيء عدم بعد وجـوده ، فإنه لا بد وأن يكون ذلك العدم جائزا. إذ لو كان ذلك العدم واجبا لذاته ، لكان ذلك العدم دائما ، ولو كان العـدم دائما ، لما كـان [2] الوجود أزليا ، وإذا كان ذلك العـدم أمـرا جـائزا ، وجب أن يكـون له مـرجح ، وذلك المـرجح إما أن يكـون عـدميا أو وجوديا ، فإن كان عدميا فهو أن يقال : إنه إنما عدم لأجل أنه عدم شيء. كان ذلك الشيء محتاجا في وجـوده إليه ، وهذا هو الذي قلنا : إنه ينعدم لانتفاء شرط ، وإما إن كان المقتضى لــذلك العــدم أمــرا وجوديا فتــأثيره في ذلك الإعدام ، وأما أن يكون على سـبيل الاختيـار [3] وهو الـذي سـميناه الإعـدام بالفاعل ، أو على سـبيل الإيجـاب ، وهو الذي سميناه بالعدم لأجل طريـان الضد ، فيثبت بما ذكرنا : بيان حصر هذه الأقسام [الثلاثة] [4] وأما بيـان فسـاد كل واحد من هـذه الأقسـام الثلاثة فهو أن نقـول : إنما قلنا : إنه يسـتحيل أن يصـير معـدوما لأجل أن معـدما أعدمه لوجهين :

---

(1) من (س).
(2) لكان (س).
(3) الإعدام (ز).
(4) من (س).

الأول : إن وقوع الإعدام بالفاعل محال غير مقبــول ، لأن الفاعل لا بـدّ له من فعل ، والقـادر لا بـدّ له من أثر ، والعدم نفي محض وسلب صرف ، فالقول بأن العدم وقع بالفاعل محال.

والثـــاني : وهو أن ذلك الفاعل الـــذي يعدمه إما أن يكـون قـديما [أو حادثـا. لا جـائز أن يكـون قـديما] [1] لأنه ليس أحد القديمين بأن يقدر على إعدام الثاني ، أولى من العكس. ولا جائز أن يكون حادثا. لأن القديم أقوى وجــودا من الحــادث ، فيمتنع كــون الحــادث قــادرا على إعــدام القديم. وإنما قلنا : إنه يستحيل أن يصير معدوما لطريــان ضده لوجوه :

الأول : إن المضـادة حاصـلة بين الضـدين ، وإذا كـان كذلك كـان طريـان الضد الحـادث مشـروطا بانتفـاء الضد الثاني ، فلو جعلنا انتفـاء الضد الثـاني معللا بطريـان الضد الحادث ، لزم الدور وهو محال.

والثــاني : وهو أن المضــادة حاصــلة من الجــانبين ، فليس انتفاء الباقي لأجل طريان الطارئ أولى من اندفاع الطارئ لأجل الباقي. بل هذا الجـانب [2] أولى ، لأن الـدفع أسهل من الرفع.

الثالث : وهو أن ذلك الضد إن كان [حادثا] [3] قـديما ، فحينئذ قد كان الضدان موجـودين في الأزل وذلك محـال. وإن كـان حادثا ، كـان الأصل الحـادث أضـعف وجـودا من القديم ، والأضعف لا يقوى على إعـدام الأقـوى. وإنما قلنا : إنه لا يجــوز أن يقــال : إن ذلك القــديم ، عــدم لانتفــاء شرط ، لأن ذلك الشرط ، إن كان قـديما كـان الكلام في كيفية عدمه ، كـالكلام في عـدم القـديم الأول ، وإن كـان حادثا فهو محــال. لأن القــديم متقــدم في وجــوده على الحادث ، والمتقدم على الشيء يمتنع كونه مشـروطا بـه. فيثبت بما ذكرنا : أن القـديم لو عـدم بعد وجـوده ، لكـان عدمه ، إما أن يكون لإعدام معدم ، أو لطريان ضد ،

---

(1) من (س).
(2) الحادث (س).
(3) من (س).

أو لانتفاء شرط. وثبت أن الكل محال ، فكان القول بعدم القديم محالا.

الحجة الثانية : وهي التي استنبطها للمتكلمين [1] في إثبات أن العدم على القديم محال: أن نقول هذا القديم إن كان واجب الوجود لذاته كان العدم عليه محالا وإن كان ممكن الوجود لذاته كان وجوده لمرجح ، وذلك المرجح يلزم إما أن يكون فاعلا مختارا ، أو علة موجبة ، والأول باطل لأن الفاعل المختار إنما يفعل بواسطة القصد [والاختيار ، والقصد] [2] إلى تكوين الشيء ، إنما يكون قبل حدوثه ، أو حالة حدوثه.

والعلم به بديهي ، فإن كل ما يقع بواسطة القصد والاختيار ، فهو حادث ، وكل ما ليس بحادث امتنع وقوعه بإيقاع الفاعل المختار ، ولما بطل هذا القسم ، ثبت : أن القديم لو كان ممكن الوجود لذاته ، لكان وجوده معللا بمؤثر موجب بالذات ، وذلك الموجب [3] إن كان ممكنا عاد التقسيم الأول ، فبقي أنه كان واجب الوجود لذاته. ونقول : تأثيره في إيجاد ذلك المعلول القديم ، إن كان موقوفا على شرط ممكن الوجود ، عاد التقسيم في كيفية وجود ذلك الشرط ، وإن كان موقوفا على شرط واجب الوجود أو ما كان موقوفا على شرط أصلا ، فحينئذ يلزم من دوام وجوب تلك العلة الواجبة لذاتها ، أو دوام شرط التأثير الذي هو موجود واجب الوجود لذاته : دوام ذلك الأثر. فيثبت بما ذكرنا : أن كل ما كان قديما فهو إما أن يكون واجب الوجود لذاته ، وإما أن يكون معلولا لعلة واجب الوجود لذاتها ، ويثبت أن على كلا التقديرين أن يكون العدم عليه محالا. فيثبت بما ذكرنا : أن كل ما يثبت قدمه ، فإنه يمتنع عدمه.

الحجة الثالثة : أن كل ما كان قديما فإنه يكون واجب الوجود لذاته. [وما كان كذلك] [4] فإن العدم عليه ممتنع.

بيان المقام الأول :

---

(1) استنبطها المتكلمون (ز).

(2) من (س).

(3) الممكن (ز).

(4) زيادة.

أن القـديم لو لم يكن واجب الوجـود لذاته ، لكـان ممكن الوجود لذاته ، وهو يحتاج إلى المؤثر. إلا أن ذلك محال [1] ، لأن القديم ليس له حال عـدم ، ولا حـال حـدوث البتة ، بل هو أبـدا كـان موجـودا ، فلو احتـاج إلى المـؤثر ، لكـان إنما احتاج إلى المؤثر ، حال وجوده. فيلزم أن يكــون ذلك المؤثر مؤثرا في حال وجـوده ، فيلـزم تحصـيل الحاصل ، وتكــوين الكــائن ، وذلك محــال. فيثبت بما ذكرنا : أن كل قديم فإنه واجب الوجود لذاته.

وبيان المقام الثاني وهو أن كل واجب الوجـود لذاته ، فإنه لا يقبل العــدم : هو أن نقــول : واجب [الوجــود] [2] لذاته هو الــذي لا تكــون حقيقته قابلة للعــدم ، وما كــان كذلك امتنع طريان العـدم عليـه. فيثبت بما ذكرنا : أن كل قـــديم فإنه واجب الوجـــود لذاته ، ويثبت أن كل واجب الوجــود لذاته ، فإنه يمتنع العــدم عليه ، ينتج : أن كل ما يثبت قدمه ، فإنه يمتنع عدمـــه. هـــذه الحجة لخصـــناها للمتكلمين [وهــذا جملة ما يليق بأصــول الكلام في هــذا الباب][3].

وأما الطرق اللائقة بالأصول الفلسفية في إثبات كونه تعالى أزليا أبديا. أن نقول :

الوجه الأول [4] : لو صح عليه العدم بعد وجوده ، لكان عدمه بعد وجـوده لا بد وأن يكـون لسـبب ، إما وجـودي ، وإما عدمي. وحينئذ يكـون وجـوده موقوفا على عـدم ذلك المعدم ، وما يكون وجوده موقوفا على اعتبار حـال الغـير ، كان ممكنا لذاتـه. فـواجب الوجـود لذاته [ممكن الوجـود لذاته] [5] هذا خلف.

---

(1) عبارة (س) :

فإنه يكون واجب الوجـود لذاته ، وكل ما كـان غـير واجب الوجـود لذاته ، كان ممكن الوجود لذاته ، وكل ممكن الوجود لذاته ، فهو محتاج إلى المؤثر. ينتج : أن ذلك القديم محتاج إلى المؤثر ، إلا أن ذلك محال ... الخ.

(2) من (س).

(3) من (ز).

(4) زيادة.

(5) من (س).

والوجه الثاني في بيان امتناع هذا المعنى : أن حقيقة ماهيته ، إن لم تكن قابلة للعـــــــــــدم البتة ، فقد حصل المطلــوب ، وإن كــانت قابلة [للعــدم] [1] فإما أن يكــون قبولها للوجود والعدم على سبيل السوية ، وإما أن يقال : إن جانب الوجودية أولى من جـانب [العـدم] [2] فـإن كـان الأول لـــزم افتقـــاره إلى المـــرجح ، لما ثبت أن الممكن المتسـاوي [لا] [3] يعقل رجحـان أحد طرفيه على الآخر إلا لمـرجح ، وحينئذ يكـون الـواجب لذاته ، واجبا بغـيره. وهو محـال. [وإن كـان الثـاني وهو أن يقـال : إن حقيقته قابلة للعدم وللوجود ، إلا أن الوجود أولى بها من العدم. فنقول : هـذا محـال] [4] لأنا بينا : أن الجمع بين أصل الإمكـان مع حصول الأولوية محال باطـــل. فيثبت بما ذكرنا : أن واجب الوجود لذاته ، يجب كونه أزليا وأبديا.

الوجه الثالث في بيـان وجـوب كونه أزليا وأبـديا : أنه حين كان موجـودا. إما أن يقـال : إنه كـان ممكن الوجـود لذاته ، أو كان واجب الوجود لذاته.

فـــــإن قلنا : إنه ممكن الوجـــــود لذاته ، وكل ممكن الوجود لذاته فإنه لا يوجد إلا بسبب. فالمغني عن الســبب مفتقر إلى السبب. هـذا خلـف. وإن قلنا : إنه كـان واجب الوجود لذاته فلو فرضنا أنه عـدم في وقت من الأوقـات ، فحينئذ انتقل من الوجوب الذاتي ، إما إلى الإمكان الذاتي ، أو إلى الامتنـاع الـذاتي. وكل ذلك محـال. لأن على هـذا التقدير ، يكون ذلك الوجوب الذاتي قـابلا للتغـير ، وكل ما كـان قـابلا للتغـير فإنه لا يكـون وجوبا بالـذات ، ينتج : أن الوجـوب بالـذات ليس وجوبا بالـذات. هـذا خلـف. فيثبت بمجمـوع ما لخصـناه : أن واجب الوجـود لذاته ، يجب أن يكـون أزليا وأبـديا. وهـذا تمـام المقصـود من هـذا البـاب. وبالله التوفيق.

---

(1) من (س).
(2) من (س).
(3) من (ز).
(4) من س.

المسألة السابعة

في

استقصاء الكلام في حقيقة الأزل والأبد

اعلم أن هاتين اللفظتين مختصرتان ، ولأجل اختصـار هما لا يقف العقل على تمـام المعـنى المقصـود من لفظ الأزل والأبـد. والعلمـاء ذكـروا أمثلة كثـيرة كاشـفة عن حقيقة هذا المعنى.

فالمثـال الأول : قـالوا : لو فرضـنا أن داخل الفلك الأعظم كان مملوءا من حبات الجاورس [1] ، وفرضنا أن في كل ألف ألف سنة تفنى حبة واحدة من تلك الحبـات ، ثم فرضـنا اجتمـاع هـذه الحبـات بأسـرها على كثرتها ، وامتنـاع وقـوف العقل على جـزء من أجزائها ، ثم قابلنا ذلك المجمـوع بـالمعنى المفهـوم من الأزل ، كـان ذلك المجموع بالنسبة إلى الأزل ، كالعدل بالنسبة إلى الوجود. وذلك لأن ذلك المجمـوع وإن بلغ في الكـثرة إلى الحد الـذي يعجز العقل عن الإحاطة بـالجزء القليل منه ، إلا أن العلم البـديهي حاصل بأنه إنما يتولد من ضم المقـادير المتناهية بعضـها إلى بعض : مـرات متناهية ، والمجمـوع الحاصل من ضم المتناهي إلى المتناهي يكون متناهيا.

فهـذا المجمـوع له أول. واللانهاية واللاأولية غـير متناهية. والمتناهي بالنسبة إلى [غير] [2] المتناهي ، يكـون كالعدم في مقابلة الوجود. وهذا المثال

(1) من (ز).
(2) من (ز).

يكشف حقيقة الأزلية من بعض الوجوه.

المثال الثاني : إن لرقـوم حسـاب الهند ترتيبا عجيبا ، فإن الواحد في المرتبة الأولى واحد، وفي الثانية عشـرة ، وفي الثالثة مائة ، وفي الرابعة ألف ، وفي الخامسة عشرة آلاف وفي السادسة مائة ألف ، وفي السابعة ألف ألف.

وإذا عرفت هذا فنقول : لنفرض أن بحسب كل رأس دائرة [1] من مجموع الفلك الأعظم ، حصل عالم مثل هـذا العــالم الجسـماني المشـتمل على الأفلاك السـبعة [2] والعناصر الأربعة ، ثم فرضـنا أن هـذه العـوالم امتـدت امتدادا بحيث صارت في الثخن بمقدار قشـرة الثـوم ، ثم أمليت جميع تلك السـطوح من مـراتب الأعـداد برقـوم الهندسة [3] ثم أوقعت المقابلة بين مجموع تلك الحسابات وبين حقيقة الأزل ، كـان ذلك المجمـوع في مقابلة حقيقة الأزل ، كالعدم في مقابلة الوجود ، بالبيـان الـذي لخصـناه في المثال الأول. فظهر بهذين المثـالين : أن حقيقة الأزل والأبد لا قـدرة للعقـول البشـرية على الوقـوف عليهـا. ثم نقول : إن هذه الحسابات التي ذكرنا أنها مقادير متناهية ، والعقـول البشـرية لا سـبيل لها إلى الوقـوف على ذرة [4] من ذراتهـا. إذا كـان [الحـال في] [5] المقـادير المتناهية كـذلك ، فما ظنك بما لا نهاية لـه؟ فيثبت : أن العقـول عـاجزة عن الوصـول إلى أوائل هـذه المعـاني ، فضلا عن الانتهاء إلى أواخرها وغاياتها.

وإذا وقفت على حقيقة الأزل والأبد من الاعتبـارات المذكورة ، فنقول : هاهنا مباحث لا بد من الوقوف عليها.

فالأول : قالوا : تقدّم الله تعالى على هذا اليـوم ، إما أن يكون بمدة متناهية ، أو بمـدة غـير متناهية ، فـإن كـان الأول لزم كون الله تعالى حادثا ، وهو محال.

وإن كان الثاني لزم أن يقال : إنه قد انقضى قبل هذا اليوم مدة غير

---

(1) إبرة (س).
(2) التسعة (س ، ز).
(3) الهند (س).
(4) كثرة (س).
(5) من (ز).

متناهية ، [لكن انقضاء مدة غير متناهية] [1] محال. فكان حصول هذا اليوم موقوفا على شرط محال. والموقوف على المحال : محال. فكان يجب أن يكون حصول هذا اليوم محالا. وحيث لم يكن كذلك : علمنا أن الذي انقضى قبله ، كان متناهيا ، لا غير متناهي.

والثاني : إن الأزل والأبد يتقابلان تقابل المتناقضين ، وكل أمرين هذا شأنهما ، فلا بد وأن يتميز أحدهما عن الآخر ، فيجب أن يكون آخر الأزل متصلا بأول الأبد ، إلا أن هذا محال. لأن كل [حد] [2] فرض كونه آخرا للأزل ، وأولا للأبد ، فإن آخر الأزل وأول الأبد ، كان موجودا قبله ، لأن الوقت الذي يكون متقدما على ذلك الوقت بمقدار مائة سنة ، يكون خارجا عن الأزل وداخلا في الأبد ، وعلى هذا التقدير يمتنع تميز الأبد عن الأزل ، وقد فرضناه متميزا عنه. هذا خلف.

الثالث : إذا قلنا : كان الله موجودا في الأزل ، وسيكون موجودا في الأبد. فقولنا : كان : يفيد أمرا كان موجودا ، وقد انقضى الآن ، وما بقي. وقولنا : يكون. يفيد أمرا سيكون موجودا في الأبد ، وهو الآن غير حاصل. فإذن كل ما يصدق عليه أنه كان وسيكون ، ففيه أحوال متغيرة متجددة. وذات الله تعالى ، لما كان واجب الدوام ، ممتنع التغير ، وجب أن لا يصدق عليه : أنه كان في الأزل ، وسيكون في الأبد ، وأنه كان الآن ، وكل ما كذبت عليه هذه الألفاظ الثلاثة ، فإنه يمتنع كونه موجودا. هذا خلف.

واعلم : أن مباحث الأزل والأبد ذكرناها على الاستقصاء التام ، في الكتاب المشتمل على البحث عن حقيقة المكان والزمان.

وليكن هذا آخر كلامنا في الكتاب الأول من العلم الإلهي.

وقال المصنف مولانا الداعي إلى الله ، رحمة الله عليه : تم ذلك يوم الجمعة من ذي القعدة سنة 603 ثلاث وستمائة. والحمد لله على كل حال.

---

(1) من (س).

(2) من (ز).

وصلى الله على سيدنا محمد النبي الأمي ، الطاهر الزكي ، وعلى آله وصــحبه وســلم. كلما ذكــرك [1] الــذاكرون ، وغفل عن ذكره الغافلون] [2].

تم الجــزء الأول : من كتــاب «المطــالب العالية من العلم الإلهي» للإمام فخر الدين الرازي.

ويليه الجزء الثاني. وموضوعه : «الــدلائل الدالة على التوحيد والتنزيه».

---

(1) الصحيح (ذكره).
(2) من (ز).

مواضيع الكتاب الاول

من الطالب العالية من الهلم الإلهي

تم فهرس الجزء الأول من كتاب المطالب العالية من العلم الإلهي. للإمام فخر الدين الرازي